


LIBRARY
Toronto

COMPTE RENDU

DU QUATRIÈME

CONGRÈS SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

SCIENCES RELIGIEUSES

FRIBOURG (Suisse)

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE DE L'ŒUVRE DE SAINT-PAUL

259, RUE DE MORAT, 259

COMPTE RENDU

DU QUATRIÈME

CONGRÈS SCIENTIFIQUE

INTERNATIONAL

DES CATHOLIQUES

TENU

A FRIBOURG (SUISSE)

Du 16 au 20 août 1897

PREMIÈRE SECTION

SCIENCES RELIGIEUSES

FRIBOURG (SUISSE)

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE DE L'ŒUVRE DE SAINT-PAUL

1898



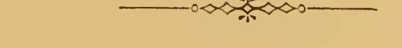


IVE CONGRÈS SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL
DES CATHOLIQUES

PREMIÈRE SECTION

SCIENCES RELIGIEUSES

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES



PREMIÈRE SÉANCE

Mardi 17 août, au matin.

Le bureau, s'étant constitué dès la veille, avait mis à l'ordre du jour de cette première séance les trois travaux suivants :

1° *Le Testament de saint Ephrem,* par Mgr Lamy, révérend professeur à Louvain.

2° *La place de sépulture des premiers Judéo-Chrétiens à Rome,* par le Rév. Bona F. Broderik (en anglais).

3° *Scientiarum naturalium cognitio, nec non studiorum orientalium constituit hodie firmum propugnaculum adversus incredulitatis impugnationes,* par M. Mariano Macia.

Mais les auteurs des deux premiers mémoires ne se trouvèrent pas présents au Congrès et personne n'était désigné pour donner, à leur place, lecture de ces travaux. En conséquence, le président accueille d'abord une communication de M. Ulysse Chevallier sur *la renaissance des études liturgiques.*

L'auteur expose d'abord quelle masse énorme de textes liturgiques anciens reste encore inédite. Il y aurait là un vaste champ ouvert aux travaux des savants catholiques et il serait temps de se mettre résolument à l'œuvre, si nous ne voulons pas voir nos propres richesses exploitées par les savants acatholiques. Sans doute, la publication des textes liturgiques offre des difficultés, spécialement au point de vue financier. Cependant, M. Chevallier a formé le projet de publier à ses frais sa bibliothèque liturgique. L'œuvre est déjà commencée par la publication des ordinaires de l'église cathédrale de Laon (chez Pacaud, Paris). L'auteur donne ensuite un aperçu très détaillé des nombreuses publications faites sur ce sujet, spécialement par des auteurs anglicans, en Angleterre, en Ecosse et en Irlande. Il termine en posant au Congrès cette question : N'est-il pas opportun de promouvoir l'impression des textes liturgiques dans les milieux catholiques ?

Cette question est restée sans réponse, quoique le travail consciencieux de M. Ulysse Chevallier n'ait pas manqué de produire une très heureuse impression.

M. le chanoine Salvatore di Bartolo demande la parole. Il propose au Congrès l'idée d'un projet qui lui paraît très important pour la religion dans ses rapports avec la science. Afin de fixer une bonne fois les idées sur cette matière, il faudrait, suivant l'auteur, faire choix d'un catéchisme catholique généralement admis comme exact au point de vue dogmatique et moral. On réimprimerait ce catéchisme, en mettant en regard de chaque réponse les postulats scientifiques qui peuvent avoir quelques relations avec ce point particulier de la doctrine catholique. Ceci fait, on enverrait, à toutes les personnes qui ont un nom dans la science, un exemplaire de cet ouvrage avec la prière de donner leur avis personnel sur cette question : Y a-t-il entre les données scientifiques et celles du catholicisme, telles qu'elles sont exprimées dans ce catéchisme, une opposition quelconque ? L'auteur de ce projet estime que les réponses ainsi obtenues, quelles qu'elles puissent être, seraient toujours très utiles. Car, ou bien les savants nieraient toute opposition entre la science et la foi, et ce témoignage autorisé serait enregistré en faveur de la religion, ou bien les réponses indiqueraient des antinomies entre la science et la foi avec les raisons à l'a pui, et ces réponses réunies forme-

raient le meilleur recueil des difficultés que la science peut opposer à la foi. Dès lors les apologistes sauraient avec exactitude sur quels points il importe aujourd'hui de porter la défense. En vue de ce résultat qui lui paraît extrêmement important, M. di Bartolo presse vivement le Congrès d'adopter son projet et de lui donner son assentiment.

Le secrétaire de la Section fait observer que ce projet engagerait le Congrès tout entier et semble donc dépasser la compétence de notre Section. Il propose, en conséquence, de renvoyer le projet à l'Assemblée générale. C'est ce qui est adopté. On charge donc M. di Bartolo de rédiger son projet sous une forme plus nette et plus concise, afin qu'il puisse être soumis au bureau du Congrès.

Il est ensuite donné lecture du travail de M. Mariano Macia sur l'*utilité des sciences naturelles et de la philologie orientale pour la défense de la foi contre les attaques de l'incrédulité*.. Ce travail, se mouvant uniquement sur le terrain des généralités, ne contient rien qui puisse faire avancer la science et ne provoque aucune observation.

La séance est levée.

SECONDE SÉANCE

Mardi, 17 août, après-midi.

Il est donné lecture du travail de Mgr Lamy, professeur à Louvain, sur *le Testament de saint Ephrem*.

L'auteur, après une introduction critique sur les manuscrits, donne la traduction du *Testament*.

Puis il examine les raisons qui prouvent l'authenticité de ce document. Il admet, néanmoins, qu'il s'y est glissé quelques interpolations. Enfin, il établit la date de la mort de saint Ephrem.

M. le Dr von Funk, président de la Section, donne ensuite lecture du travail de M. Kunstle : *Hagiographische Studien auf Grund des Codex Augiensis XXXII*. Ce travail, comme le précédent, ne donne lieu à aucune discussion.

M. Donadiu y Puignau donne lecture d'un mémoire sur le *Titre de la Croix*. Le but de ce mémoire est de reconstituer, dans son intégrité, le titre de la Croix d'après la célèbre relique conservée dans la basilique de Sainte-Croix de Jérusalem, à Rome, et qui ne contient qu'un fragment de l'inscription complète telle que l'Evangile la donne.

M. Donadiu fait voir, en particulier, comment l'inscription hébraïque, dont il ne reste que quelques traits, peut être complétée de manière à prouver la parfaite authenticité du fragment qui nous a été conservé.

M. Fragnière, secrétaire de la Section, fait observer que la restitution de la partie hébraïque du titre a été faite par M. Donadiu en pur hébreu. Or, si nous consultons tous les mots hébreux cités dans le Nouveau Testament, nous constatons avec évidence que tous ces mots sont syro-chaldaïques ou araméens. Il en résulte que l'araméen était certainement la langue usitée en Palestine au temps de Jésus-Christ. On devrait donc s'attendre à voir le titre de la Croix rédigé dans cette langue que les évangélistes, comme Josèphe, appellent couramment *hébraïque,* mais qui n'est cependant pas l'hébreu de la Bible.

M. Donadiu répond qu'il admet parfaitement que l'hébreu alors en usage était fortement corrompu. Cependant, il ne croit pas que ce fait autorise à reconstituer le titre de la Croix en une langue autre que le véritable hébreu.

M. Biginelli, professeur à Turin, donne lecture d'un mémoire italien intitulé : *La rinascenza degli Studi eucaristici nel Medio-Evo in occasione dell'eresia di Berengario sulla presenza reale.* C'est l'effet ordinaire des hérésies de provoquer de la part de l'Eglise et de la science catholique une exposition et une défense plus complète et plus profonde des vérités attaquées par l'hérésie. C'est précisément ce qui eut lieu par rapport au dogme de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, à la suite des attaques dirigées contre ce dogme par Bérenger. En effet, l'auteur de ce travail énumère les différentes manifestations de la foi catholique en faveur de la Présence réelle qui éclatèrent aussitôt après que l'hérésie de Bérenger eut paru. Ces manifestations sont rangées sous différents chefs : condamnations de l'erreur de Bérenger, explications du dogme, exégèse, patrologie, liturgie, apo-

logétique, lettres, ascétisme, scholastique. Dans tous ces domaines, la réalité de la présence de Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie fut éloquemment vengée.

Après cette lecture, l'heure de la clôture étant déjà dépassée, la séance est levée.

TROISIÈME SÉANCE

Mercredi, 18 août, au matin.

M. Donadiu donne lecture de son mémoire sur l'*influence du catholicisme au point de vue scientifique, littéraire et artistique.*

L'Eglise, dit l'auteur, étant l'œuvre de Dieu, Vérité et Beauté souveraine, doit être, par sa nature même, disposée à favoriser les sciences et les arts. Les faits justifient amplement cette prévision. Les monuments littéraires des Pères de l'Eglise et des auteurs catholiques modernes fournissent une ample démonstration de l'essor extraordinaire donné par l'Eglise soit à la pensée, soit à la splendeur de la forme, quoique celle-ci ne soit pas toujours à la hauteur des modèles classiques. L'impulsion donnée aux arts n'apparaît pas moins vive. L'art fut pour l'Eglise comme une sorte de prédication populaire. Elle réussit à lui imprimer le reflet d'une beauté surnaturelle, qui n'est qu'un rayon émané du Verbe divin.

L'Eglise a aussi largement contribué à la conservation des monuments de l'art antique. Il est donc odieux de prétendre que le catholicisme met des entraves à l'activité scientifique et artistique. On peut dire, au contraire, que cette activité a toujours grandi quand l'Eglise a grandi, et diminué quand l'influence de l'Eglise s'est affaiblie.

Ce mémoire, qui n'a que le tort de se mouvoir uniquement dans les généralités, ne provoque aucune discussion. Mgr Péchenard constate que personne, dans ce Congrès, ne contestera les conclusions de l'auteur.

M. von Funk donne lecture de son travail sur *les deux derniers livres de saint Basile contre Eunomius.*

L'authenticité de ces livres a déjà été contestée par Garnier,

qui a basé son jugement sur l'opposition qui existe entre ces deux derniers livres contre Eunomius et les trois premiers.

Maranus a porté le même jugement. Depuis lors les critiques s'accordent généralement à dire que les deux derniers livres contre Eunomius ne sont pas l'œuvre de saint Basile. Mais à quel auteur faut-il les attribuer ? Dreisige a cherché à les attribuer à Apollinaire de Laodicée.

M. von Funk prouve, au contraire (d'après un auteur russe), que ces livres ne sont pas d'Apollinaire. Sans entrer dans le détail des preuves qu'il a données dans son travail, M. von Funk relève seulement quelques considérations qui paraissent décisives. L'auteur des deux livres en question admet les deux natures en Jésus-Christ; Apollinaire n'admet qu'une nature. Dans la Trinité, l'auteur n'admet nullement que le Père soit plus grand que le Fils et le Fils plus grand que le Saint-Esprit; Apollinaire l'admet. Les deux livres soi-disant contre Eunomius ne s'occupent guère en réalité d'Eunomius et de son *Apologeticus*. On peut même dire que l'auteur n'a pas en vue Eunomius en particulier, mais bien tout un groupe d'hérétiques. De fait, jamais il n'adresse directement la parole à Eunomius. Donc, l'écrit ne peut être attribué à Apollinaire.

Il n'appartient pas davantage à saint Basile, c'est ce qui ressort des preuves de Garnier, au moins dans leur ensemble. L'écrit appartient-il à Didyme ? Il y a des raisons de le croire; ainsi la ressemblance de la langue et du style, l'identité d'une foule de passages, quant au fond de la doctrine. M. von Funk en a cité vingt-sept passages dans son mémoire; mais on pourrait en citer une foule d'autres.

Du reste, la forme de l'ouvrage en question fait assez voir qu'il est plutôt un extrait des œuvres de Didyme qu'une rédaction originale. On peut donc très probablement attribuer cet ouvrage à Didyme. Mais à quelle œuvre de cet auteur faut-il le rapporter ? M. von Funk estime que probablement il est emprunté à l'ouvrage *De dogmatibus*. On pourrait encore se demander comment cette composition a pu être attribuée à saint Basile. L'explication de ce fait termine le mémoire de M. von Funk.

Mgr Kihn félicite l'auteur de ce beau travail. Il estime aussi comme absolument avorté l'essai de Dreisige, qui, du reste, n'est pas un vrai savant. Mgr Kihn signale un autre ouvrage intitulé

κεφαλαια, qui pourrait avoir quelques rapports avec les deux derniers livres contre Eunomius.

M. l'abbé Mémain donne lecture d'un mémoire sur l'*unification du calendrier chrétien.*

L'accession des Orientaux au calendrier grégorien serait d'une très grande importance au point de vue de la réunion des Eglises d'Orient et d'Occident. Ce serait un acheminement à la cessation du schisme.

L'exactitude du calendrier grégorien est indubitable. C'est le seul calendrier qui fait célébrer la Pâque à l'époque voulue par Dieu; car c'est Dieu lui-même qui a fixé la Pâque à la première pleine lune du printemps. Pour les chrétiens, la règle tirée du dimanche après la pleine lune qui suit l'équinoxe du printemps a toujours été décisive, excepté le cas où le dimanche coïncide avec le 15e jour de la lune. Cette règle a été fixée déjà par les Constitutions apostoliques, puis par le Concile de Nicée. M. Mémain cite ensuite une foule de témoignages orientaux exprimant le désir de l'accession au calendrier grégorien. Du reste, cette accession s'imposera tôt ou tard à cause des inconvénients toujours plus graves qui naissent de la fausseté du comput oriental. Il est probable qu'avec le commencement du siècle prochain, l'unification du calendrier sera un fait accompli. On peut donc espérer voir se réaliser, dans un avenir prochain, cet événement qui peut être un pas décisif vers l'union des Eglises.

Seulement, il faut se garder d'entrer dans certaines demi-solutions qui ont été proposées et qui pourraient ajourner indéfiniment tout espoir d'union.

Le temps fait défaut pour toute discussion sur cet intéressant mémoire. La séance est levée.

QUATRIÈME SÉANCE

Mercredi, 18 août, après-midi.

Il est donné lecture du travail de M. Mercati *sur quelques nouveaux moyens de rétablir le texte de saint Cyprien.*

Ce mémoire a pour but d'exposer le projet d'une nouvelle

édition de saint Cyprien sur la base d'un Codex précieux de Brescia.

Le travail intéressant de M. MERCATI ne soulève ni opposition, ni discussion.

M. ANTONINI, professeur à l'Université catholique de Paris, donne une ample communication sur *La Personne de l'Eternel, d'après les textes de l'Antiquité chinoise.*

M. ANTONINI s'attache d'abord à prouver que les anciens Chinois ont parfaitement admis la Divinité comme un Etre *personnel.* Il fait voir la grossière erreur dans laquelle sont tombés, à cet égard, quelques auteurs suspects d'athéisme. Ne comprenant pas la vraie valeur d'un signe qui exprime *la négation du fini,* ils y ont vu l'expression du néant.

Or, les anciens Chinois ont voulu simplement exprimer cette pensée, que l'Eternel *manque de tout ce qui caractérise les êtres créés* (origine, fin, corps, variation, etc.) Ils l'ont donc conçu comme l'*Etre unique,* sans égal.

Ensuite, M. ANTONINI prouve par les textes mêmes : 1° Que le premier Principe Créateur est bien considéré comme UNE PERSONNE, comme l'ETRE SEUL VRAI, SEUL GRAND dont le ciel et la terre sont les trônes, l'Etre inscrutable, incompréhensible qui *de rien a fait l'univers et tous les êtres* NÉS DE SON ESPRIT ; l'Etre qui est partout et ne demeure nulle part, qui est hors des limites du monde et parle cependant à l'âme de chaque homme, la Personne tout immatérielle que l'œil ne peut voir, ni l'oreille entendre, ni la main saisir,... « l'Image sans image, la grande Figure sans figure », qui voit tout, entend tout, qui est « LA PAROLE connaissant toutes les paroles », le seul Maître, le Juste des justes, le Roi des rois...

2° Que la Personne du Souverain Maître est « sans commence-« ment, ni fin... Elle n'était pas jeune à la naissance du monde, « elle n'est pas vieille maintenant... ELLE EST IMMUABLE DANS SON « IMMUABLE PRÉSENT !... » « Inscrutable et parfaite Essence, tout « Esprit, Seigneur des esprits et des âmes... » ; « auprès de sa « Personne, un souffle semble un corps opaque ; son immatérialité « ne peut se concevoir. Celui-là seul peut s'unir à l'Eternel qui, « simple comme un petit enfant qui n'a pas encore souri, sincère-« ment repentant de ses fautes, appelle l'Eternel, la grande Voie « de Retour, et lui demande l'Eternité en comptant surtout sur ce

« que l'*Eternel aime à sauver les êtres.* » Alors, l'homme ayant rejeté *le moi* et s'étant uni à l'Eternel, aura par lui la vie sans fin après la mort.

La conclusion de M. Antonini est que nous sommes bien en présence du seul et vrai Eternel, seul Dieu, notre Dieu connu des Patriarches. C'est Lui dont les Chinois disent : « Seul vrai prince, « nul ne lui confère sa dignité; Il est par soi-même Seigneur. »

Les auditeurs de cette belle communication expriment leur étonnement d'entendre une doctrine aussi pure et aussi élevée tirée des anciens livres chinois. Aucun sinologue ne se trouve dans l'assemblée; dès lors la discussion n'est guère possible. Cependant, le R. P. Lingens, professeur à Innsbruck, demande au conférencier si l'interprétation donnée par lui aux textes chinois est acceptée communément par les interprètes. M. Antonini répond qu'il peut y avoir des interprétations divergentes; mais que les textes en eux-mêmes sont assez clairs pour assurer ses conclusions. On pose également au conférencier cette question : Si la doctrine des anciens livres chinois est si claire et si explicite sur la doctrine fondamentale de l'Etre divin, comment s'expliquer que les missionnaires n'aient point profité de cette doctrine et que le christianisme trouve si peu d'accès en Chine? Le conférencier répond que tous les textes n'étaient pas connus des anciens missionnaires, et que, du reste, un grand crime avait été commis à propos de la célèbre question des rites chinois.

CINQUIÈME SÉANCE

Jeudi, 19 août, avant-midi.

M. l'abbé Kovats donne lecture d'une partie de son mémoire intitulé : *De antiqua gentili religione Hungarorum.*

Ce mémoire donne d'abord des notions générales sur le pays d'origine des Hongrois, sur leur langue (influence fino-ougroise, turque et persane), sur les sources et la *littérature* de son sujet.

Puis, il traite en particulier des objets et des formes du culte, des actions sacrées, du sacerdoce et de la mythologie. Les objets du culte sont surtout certains esprits ou démons, les uns libres ou vagabonds, les autres attachés à certains objets. Les Hongrois

vénéraient spécialement des divinités féminines appelées : *Bona Domina* et *Pulchra Domina,* des *Babas,* dans le culte desquels on trouve des vestiges de fétichisme et d'animisme. Ce sont surtout les esprits attachés qui donnent naissance à une sorte de fétichisme. C'est de la même idée que surgit spontanément le culte des pierres, des arbres, des armes, des animaux. On trouve aussi dans la religion des anciens Hongrois le culte des idoles proprement dites sous la forme d'amulettes, le culte de la nature, des corps célestes, du soleil, de la terre. Il y avait aussi des dieux nationaux.

Enfin, la magie et le chamanisme trouvèrent également leur place dans cette religion polymorphe. Vers le IXe siècle, les Hongrois connurent le christianisme, le judaïsme, l'islamisme et le parsisme, et purent en subir les diverses influences.

La partie du mémoire traitant des actions sacrées ne put pas être lue. Le sacerdoce des anciens Hongrois était plutôt un magisme.

La conclusion qui se dégage des faits relatés dans ce mémoire constitue une véritable réfutation de la théorie rationaliste sur l'origine des religions.

Il est ensuite donné lecture de l'ouvrage de M. Duffaut, curé-doyen de Montgiscard : *Une nouvelle hypothèse sur l'origine du Rosaire.* L'auteur étant absent et le temps faisant défaut, on ne peut entrer dans aucune discussion sur ce travail considérable. (62 pages.)

Mgr Kihn donne ensuite connaissance, dans une brève mais très substantielle communication, des récentes découvertes sur le terrain de la patrologie.

M. von Funk rend compte de la découverte faite par M. Mercati d'une traduction latine de la *Didascalia.*

La séance est levée.

SIXIÈME SÉANCE

Jeudi, 19 août, après-midi.

A l'ouverture de la séance, M. Holzhey donne lecture de son mémoire sur *la dépendance de la Didascalia syriaca de la Didache*. L'auteur, après un examen sérieux des deux documents, est arrivé à la persuasion que la *Didascalia* dépend essentiellement de la *Didache*. Il prouve abondamment sa conclusion par le parallélisme des textes tirés des deux écrits.

M. von Funk loue le travail de M. Holzhey. La dépendance des deux écrits est indiscutable. Mais il y aurait une réserve à faire sur la manière dont l'auteur a conçu cette dépendance.

Mgr Kihn critique aussi quelques détails du mémoire de M. Holzhey. Il ne voudrait pas dire, avec l'auteur, que la *Didascalia* est une édition augmentée de la *Didache*.

M. Bardenhewer ajoute une petite observation sur la mention des sous-diacres dans la *Didascalia ;* mais M. Holzhey croit que ce texte est interpolé.

Le R. P. Blötzer donne un compte rendu de l'ouvrage du P. Stiglmayr : *La doctrine du Pseudo-Dyonisius sur les anges*.

L'auteur commence par l'analyse de l'ouvrage de Denys sur la hiérarchie céleste. Il en examine la méthode et le but qui est d'élever les âmes vers Dieu (θειωσις).

L'essence des anges, d'après Denys, est un saint ordre, une sainte beauté, une sainte force.

Dieu est leur centre. Leur activité est double : ils reçoivent l'illumination de Dieu ; ils la communiquent aux ordres inférieurs. Dieu agit au dehors de trois manières : il purifie, il éclaire, il amène à la perfection. De là résulte la division des ordres angéliques en ordres purificateurs, illuminateurs et consommateurs ou perfectionnants.

M. von Funk remercie le R. P. Blötzer du soin et de la précision avec lesquels il a su résumer le travail très considérable du P. Stiglmayr. Du reste, aucune critique ne s'élève contre ce travail.

M. Donadiu donne lecture du mémoire de M. Creus y Corominas sur *la Bible vis-à-vis de l'archéologie et des traditions de tous les peuples connus.*

L'immensité d'un pareil sujet ne peut évidemment pas être restreinte à quelques pages, sans rendre impossible toute recherche spéciale. De semblables sujets devraient donc être écartés des tractanda d'un congrès scientifique.

SEPTIÈME SÉANCE

Vendredi, 20 août, au matin.

Après l'ouverture de la séance, M. Muller, professeur au Grand Séminaire de Strasbourg, donne communication de son mémoire sur *Le miracle et la science historique.*

L'auteur constate d'abord l'opposition radicale qui existe entre l'école rationaliste et l'école catholique sur la question du miracle. L'une nie absolument le miracle au nom de la science; l'autre en affirme la possibilité. Or, puisqu'il s'agit ici de science historique, il importe de bien distinguer trois devoirs de l'historien dans l'examen des faits : 1° Le jugement à porter sur la réalité des faits (critique historique); 2° l'exposition des faits dans la connexion de leurs causes et de leurs rapports immédiats; 3° la recherche du rapport des faits à leur cause suprême. Evidemment, la question qui se pose en premier lieu, à propos des miracles, est celle qui regarde le premier point : ces faits peuvent-ils être vérifiés comme tout autre fait? On connaît les règles fondamentales de la critique. Tout se réduit à examiner la valeur des témoins et la valeur des témoignages. Or, quand il s'agit d'un fait miraculeux, les rationalistes renversent toutes ces règles. Ils se croient autorisés à repousser le fait avant tout examen des témoins et des témoignages. Cette méthode serait légitime, si le fait était prouvé absolument impossible. Mais il s'agit précisément de savoir si le miracle est impossible. Les rationalistes le supposent; mais cette supposition est évidemment le résultat d'une théorie philosophique sur laquelle il faut d'abord être fixé.

Ceci nous amène à considérer le second point du programme historique : l'explication des faits par leurs causes (possibilité

intrinsèque). Les causes immédiates des faits appartiennent soit à l'ordre physique, soit à l'ordre moral, soit enfin à l'ordre psychologique (social ou individuel). Mettre un fait dans la connexion de ses causes immédiates, c'est *expliquer le fait.* Or, que font les rationalistes, pour affirmer que le miracle est impossible? Ils partent du principe que tout fait historique doit être *explicable.* Or, le miracle est inexplicable, car il ne saurait se rapporter à aucune des causes immédiates auxquelles se rapportent les autres faits. Donc, le miracle ne saurait être un fait historique. Mais en raisonnant de la sorte, les rationalistes érigent en dogme un simple postulat scientifique. Certes, il est parfaitement admissible de supposer comme postulat d'une science empirique, que les faits dont on s'occupe seront explicables par les causes naturelles; mais évidemment, cette supposition n'est pas *absolue* et *sans limites;* et si, de fait, il se présente un phénomène qui paraisse inexplicable, ce n'est pas une raison pour nier le fait et pour passer sur toutes les règles de la critique. L'historien n'a alors qu'à s'arrêter au premier devoir de sa charge, la constatation des faits, et abandonner à une science plus haute le soin d'expliquer le fait par un recours opportun à la cause suprême.

L'auteur, après avoir donné sa communication en allemand, en donne encore un bref résumé en français. Il est vivement félicité de son travail par M. le président.

M. Jules Gay donne lecture d'un mémoire : *Sur la décadence du rite grec dans l'Italie méridionale à la fin du XVI[e] siècle.*

L'auteur donne d'abord l'indication de ses sources. Puis, il prouve que le rite grec s'est conservé en Italie, d'abord chez les Albanais, qui habitaient la Calabre et les Abruzzes, puis chez les Grecs réfugiés du Levant d'où ils avaient été chassés par les Turcs. Enfin, d'anciens habitants grecs subsistaient encore, surtout à Reggio, à Otrante, etc. L'auteur raconte les différentes tentatives du clergé latin pour envahir les églises des Grecs et les résistances de ceux-ci qui durent, plus d'une fois, en appeler à Rome.

Mgr Péchenard remercie l'auteur de son intéressante communication. Il fait remarquer la sollicitude du Saint-Siège pour la conservation des rites orientaux.

Le R. P. Déchevrens rappelle que, même en France et en Allemagne, dans plus d'une église, on chantait l'évangile en grec

et en latin. Ce ne fut donc pas la liturgie qui fut la cause de la séparation entre l'Occident et l'Orient.

M. Pisani appuie cette dernière observation. La vraie cause du schisme d'Orient ne fut nullement la variété des liturgies, mais bien la question de juridiction et d'autorité. Il cite à ce propos un autre fait caractéristique, celui des émigrés grecs à Venise, à la suite de l'envahissement des Turcs en Europe.

Il est ensuite donné lecture du travail de M. le Dr Barry *Sur la terminologie de la doctrine catholique.*

Le but de ce travail est de rendre le langage théologique et ecclésiastique accessible à la manière de penser du monde moderne.

Ce travail ne provoque aucune discussion.

M. von Funk donne connaissance du travail de M. Ebner : *Sur les devoirs actuels des recherches liturgico-historiques.*

Ce travail tend au même but que celui de M. Ulysse Chevallier sur les publications des textes liturgiques.

La séance est levée, les tractanda étant épuisés.



LA RINASCENZA

DEGLI

STUDI EUCARISTICI NEL MEDIO-EVO

IN OCCASIONE DELL'ERESIA DI BERENGARIO

SULLA PRESENZA REALE

DAL PROF. LUIGI BIGINELLI

Dottore in Sacra Teologia (Torino)

« In questo genere di lavori, la principale difficoltà si è di trovare la formola, direi, algebrica, che permetta di fornire il maggior numero di informazioni possibile, nel menomo spazio. »
Ulisse CHEVALIER,
Repertorium Hymnologicum, Avant-propos,
Paris, 1892.

IL SECOLO XI, LEONE IX E BERENGARIO

Strana cosa! Gli studi eucaristici nel medio-evo rinascono a nuova vita in sulla metà del secolo XI : quando cioè la simonia, la corruzione dei costumi, il succedersi di varii antipapi, la rinunzia di Gregorio VI e di Benedetto IX, la fine precoce di Clemente II, le piaghe del feudalismo, la tirannia dei principi avevano portato la desolazione nelle società civile e religiosa. Il Papato stesso aveva perduto del suo prestigio, da Silvestro II in poi. Ma due nuovi avvenimenti erano in vista : l'elezione di Papa Leone IX, nel febbraio del 1049, e l'eresia di Berengario, arcidiacono della cattedrale di Angers, circa la Presenza reale di Gesù Cristo in Sacramento. Leone IX sarà il primo anello della Catena dei grandi Papi riformatori della società medioevale; Berengario sarà il primo novatore, in ordine di tempo, a esser preso di mira e sbaragliato.

CONDANNA DELL'ERESIA DI BERENGARIO

Un'eco di protesta generale si era sollevato nella coscienza dei cattolici, in udirsi dire che nell'Eucaristia vi era solo una figura di Gesù Cristo, ma non la Presenza reale. Leone IX, l'anno 1050, s'affrettò a

convocare due Concilii, l'uno a Roma, l'altro a Vercelli. Ivi l'errore di Berengario è discusso, combattuto, condannato. Alla presenza di uomini dottissimi, fra cui il celebre Lanfranco [1], vien bruciato il libro di Giovanni Scoto, da cui Berengario aveva attinto il suo errore. Ma l'eresiarca non si dà per vinto. In trent'anni di lotte, più volte si ritratta, e più volte cade nell'eresia. Non mancano i Papi Vittore II, Nicolò II, Alessandro II, di adunare altri Concilii [2], finchè Gregorio VII nel Concilio Romano del 1079, riesce a dare un fiero colpo all'eresia di Berengario, e il colpo, ripetutosi l'anno dopo nel Concilio di Bordeaux, finisce per atterarlo definitivamente. Egli dunque, dopo trent'anni di alternative e di condanne, pentito si ritira dalla lotta, e muore cristianamente l'anno 1088 nell'isola di San Como, presso la città di Tours, sua città natia [3].

È appunto dell'influenza esercitata dall'eresia di Berengario sul Rinascimento degli studi Eucaristici nel medio-evo, che io intendo parlare in questo lavoro : lasciando perciò in disparte le altre disputazioni e riforme, a cui diedero occasione i Concilii che si convocarono in quell'epoca, dall'anno 1050 all'anno 1080.

L'ESEGESI BIBLICA E L'EUCARISTIA

Per debellare l'eresia di Berengario si è dovuto ricorrere alle fonti delle cristiane tradizioni. La prima di tutte è la Sacra Scrittura. Si è dunque scrutato a fondo, nell'Antico Testamento, il senso delle figure, delle ombre, delle promesse e degli accenni che alludessero alla Santissima Eucaristia ; di poi, con analisi fina e conscienziosa, si commentarono in tutti i sensi le parole dette da Cristo nei santi Vangeli, e quelle dette da Paolo l'apostolo nelle sue Epistole, allusive al Sacramento e al Sacrificio della nuova Legge. E materiali preziosi ne vennero fuori, che diedero un gran valore e peso alle decisioni della Chiesa intorno alla reale Presenza di Gesù Cristo nell'Eucaristia, e intorno alla Transustanziazione, e dottrine affini.

[1] Oltre Lanfranco, si distinsero nel combattere Berengario i seguenti : Alberico, monaco di Montecassino, Algero, diacono di Liegi, Adelmano, vescovo di Brescia, Durando, abate di Tournay, Haymone, vescovo di Halberstadt, Hugues, vescovo di Langres, Maurilio, arcivescovo di Rouen, Guidemondo, cardinale e vescovo di Aversa, Humberto, cardinale, Brunone, vescovo di Segni. etc., etc., e parecchi altri citati dal Ziegelbauer, *Historia Rei Literariæ,* pars IV, bibliographica.

[2] I Concilii adunatisi per condannar Berengario sarebbero questi : Roma (1050), Vercelli (1050), Brionne (1050), Pavia (1050), Tours (1055), Firenze (1055), Anjou (1055), Roma (1059), Jumièges (1063), Rouen (1063), Poitiers (1075), Maixent (1075), Roma (1077), Roma (1079), Bordeaux (1080).

[3] Sulla tomba di Berengario, scrisse un lungo epitafio Hildeberto, arcivescovo di Tours, quale trovasi nel Migne *Patrologia latina,* t. CLXXI, col. 1396. Ammiratore dell'ingegno e delle virtù dell'estinto, Hildeberto così comincia il suo epitafio :

« Quem modo miratur, semper mirabitur orbis,
Ille Berengarius non obiturus obit. »

Primeggiarono in questo ramo dell' Esegesi Biblica un San Brunone di Asti, vescovo di Segni, nei suoi Commenti al capo VIII e a capo XVI del Levitico, alla Cantica dei Cantici, ai Salmi, e in particolar modo nei Commenti ai Libri del Nuovo Testamento [1]. Piacque tanto a Gregorio VII la dottrina e lo zelo di San Brunone, che *in præmium virtutum et doctrinæ* lo elevò alla sede vescovile di Segni. Nè minori di merito, in fatto di bibliche disquisizioni, furono un Teofilatto [2] ed altri che vennero di poi, quali una Santa Ildegarda nella Visione VI, il monaco Herveo [3], un Hugo da San Vittore, nei relativi commenti parziali e generali sulla Sacra Scrittura. Chi raccolse il fiore di questi studi biblici, fatti nel secolo XI e XII in apoggio del Sacramento dell' Altare, è stato il Vescovo di Cremona, M. Sicardi, nel suo eccellentissimo trattato de *Officiis Ecclesiæ,* il cui merito principale è questo : d' aver ricorso al solo e unico fonte dell' Antico e Nuovo Testamento, per spiegare le sei parti della Santa Messa, con illustrare il libro di infinite citazioni bibliche, tratte solo dalla Sacra Scrittura, in specie dai Salmi, dal Levitico, dal Cantico dei Cantici, dai Vangeli, dalle Epistole di San Paolo, dall' Apocalisse, tutte intese a dilucidare la dottrina cattolica del Sacramento dell' Altare, e ciò che riflette i suoi ministri, le cerimonie della Santa Messa, i sensi simbolici, e gli uffizii Ecclesiastici, allo scopo di fornire una sapiente guida agli amatori di siffatto genere di studi [4].

LA PATROLOGIA E LA PRESENZA REALE

Nè meno compulsati in ogni loro senso, furono i Padri della Chiesa Greca e Latina, là dove essi parlano della Santissima Eucaristia. Precorse a tutti gli altri un Hugo, vescovo di Amiens (ann. 1031-1051), che si vuole sia stato il primo a combattere cogli scritti gli errori di Berengario. Nè dammeno fu Guglielmo, abate di San Teodorico (ann. 1152) che si vuole sia stato l' ultimo nella serie di quei valorosi polemisti. Certo è, che Guglielmo studiò per lunghi anni nelle sorgenti Eucaristiche, esaminò le prove e le difficoltà della cattolica dottrina, e frutto dei suoi studi fu l' opera sua, dove ha raccolto quanto di più preciso e di fondato vi è nei Santi Padri, per stabilire il sentimento tradizionale sull' Eucaristia [5].

[1] *Bibliotheca maxima.* PP., t. XX, col. 1294 et seqq. (*Edizione di Lione.*) E. Migne, t. CLXIV.

[2] Teofilatto, arcivescovo di Acrida in Bulgaria, visse ai tempi di Berengario l'anno 1070.

A parte alcune critiche stategli fatte, sono lodati dai Coniliati i suoi *Commenti nei quattro Vangeli,* per ciò che riguarda il dogma Eucaristico.

[3] V. Herveo, *Comm. in Epistol. ad Chorintios et ad Hæbreos.* Migne, *Patrol.,* t. CLXXXI, col. 814 et seqq.

[4] Sicardi, *Summa de Officiis Ecclesiasticis,* specie nel lib. III, *De partibus Missæ,* da col. 90 a 148. Migne, *Patrol.,* t. CCXIII.

[5] *De Sacramento altaris. Patrol.,* t. CLXXX. Ceillier, t. XXII, pp. 267-274.

Ma chi più si distinse, ai tempi di Berengario, nella Patrologia Eucaristica, furono i figli di San Benedetto da Norcia, quali un cardinale Humberto, un Alberico, monaco di Montecassino, un Lanfranco di Pavia, arcivescovo di Cantorbery, un Anselmo d'Aosta, un Guidemondo, un San Pier Damiano, ed altri non pochi, tutti dell'Ordine di San Benedetto [1], come quelli che dal loro grande Fondatore avevano avuto per uffizio di studiare nelle tradizioni dei Padri della Chiesa, e mantener viva la credenza nei dogmi del cristianesimo [2]. E fra gli altri religiosi benedettini è degnissimo di venir ricordato un Durando, abate di Tournai, che tutto infiorì il suo trattato *De Corpore et Sanguine Domini* di estratti e osservazioni tolte dai Santi Padri della Chiesa [3].

LA STORIA ECCLESIASTICA E L'EUCARISTIA

Altro fonte venne studiato ai tempi di Berengario, per dar valore alle decisioni dei Concilii. Un Roberto de Lillis e uno Stefano di Belgiaco ci danno la storia della Santa Messa [4]; un San Damiano fa testimonianza di due miracoli Eucaristici [5]; un B. Lanfranco, nei Concilii di Roma e di Vercelli, evoca dalle antiche storie fatti maravigliosi per confondere Berengario. E così Pietro il Venerabile. Finalmente, è ricordato un Pascasio Radberto, che pel primo intravide in *Scoto Erigena* il banderajo dei Sacramentarii, e ricorrendo a Cipriano, Ambrogio, Ilario, Agostino, Girolamo, Gregorio, lo confuta con poderosi argomenti [6].

[1] BERTI, *Breviarium, Hist. Eccl.*, pars II, p. 53. Bassani, 1838. Vedi pure il NATALE ALESSANDRO, *Hist. Eccl.*, (t. VI, sect. XI, diss. 1) e ancor più chiaramente il ZIEGELBAUER, *Hist. Rei Lit.*, O. S. B. (sect. II, pars IV, § 1°), che fa quest'elogio dei Benedettini : « Hæc est peculiaris Benedectinæ familiæ laus et prærogativa, quod ejus alumni contra Hæreticos Sacratissimi Mysterii Eucharistici assertores et propugnatores præcipui in Ecclesia catholica extiterint. »

[2] ERNEST SPREITZENHOFER : *Die historischen Verkenntnisse der Regeln des heiligen Benedictus von Norcia. Wien, von Benedictinen Gymnasius der Schottländer.* 1895, p. 93.

Così scrive lo Spreitzenhofer a questo proposito : « San Benedetto non si fece legislatore universale. È per il monachismo il rappresentante delle tradizioni ecclesiastiche. La sua opera mette le più profonde radici nei secoli delle tradizioni : quanto più può, la conserva con amore, la modifica con rispetto, l'adotta con coscienza alla necessità dei tempi. »

[3] Durando così descrive nella prefazione del libro il suo intento :.....

« Propterea, ut vilem sapientum nemo laborem
Rideat, hunc nostrum multis fateor placiturum,
Optima namque Patrum decerpsi dicta piorum
Sinceræ fidei de Carne et Sanguine Christi.
Atque hæc in parvo congessi multa libello. »

V. Migne, *Patrol.*, t. CXLIX, col. 1375.

E difatti, non c'è Padre della Chiesa, che il Durando non riporti e analizzi nella sua opera, a cominciare da S. Agostino (col. 1379), fino al B. Gregorio (col. 1404), indi Basilio, Leone, ecc.

[4] BIGINELLI, *Gli studi Eucaristici ed i Benedettini* dal sec. VI al sec. XIV, p. 101. Torino, 1895.

[5] BARONIO, *Ann. Eccl.*, t. XVII. ann. 1059, p. 156.

[6] MIGNE, t. CXX, col. 1267.

Se a quei tempi medioevali, i Teologi non ricorsero all' archeologia per illustrare il dogma Eucaristico, egli è, perchè questa disciplina era ancora ignota a quei tempi. Solo più tardi, nel secolo XIX sorse un Giovanni Battista de Rossi a darle vita e valore colle sue scoperte e i suoi studi, da poter circondare di nuova luce il mistero dei misteri, in cui si assomma la nostra Santa Religione.

LA LITURGIA DELLA SANTA MESSA

L'eresia di Berengario fu anche occasione, a che venisse diligentemente studiato il Santo Sacrificio della Messa. E ben lo dimostrano gli eccellenti scritti che ne uscirono allora e poco di poi, tutti rivolti a illustrarne i riti ed i simboli, colla luce delle antiche fonti Eucaristiche. Basterebbe per tutti menzionarne gli autori, come un Sant' Anselmo, vescovo di Lucca [1], un Odo, vescovo di Cambray [2], Bernone, abate di Reichenau [3], Sant' Ugo, vescovo di Cluny [4], Micrologo [5], Roberto de Duits [6] e parecchi altri [7]. Per lo che fa stupire che oggi, in tanta copia di scritti che si pubblicano sulle pratiche eucharistiche, quasi nessuno dia segno di essere stato ispirato a quelle fonti, così ricche di verginali pensieri ed affetti, proprio adatti alle devozioni introdotte dalla Chiesa in tempi a noi più vicini, come le Quarant' Ore, l' Adorazione universale quotidiana, l' adorazione notturna del Santissimo Sacramento, tutte pratiche aventi la loro radice di essere nelle tradizioni dei secoli cristiani e nella fede al divin Sacramento.

IL CULTO DELL' EUCARISTIA

Il culto dell' Eucaristia è una conseguenza logica del dogma della Presenza reale. Dacchè il Nostro Signore è contenuto realmente, sostanzialmente, e d' un modo permanente in questo divin Sacramento, noi dobbiamo rendere un culto di latria interno ed esterno a Gesù Cristo nascosto sotto le specie del pane e del vino. Condannato dunque Berengario, e messo in più elevato stallo il dogma Eucaristico, crebbe tosto di maggior splendore il suo culto. Così il B. Lanfranco, arcivescovo di Cantorbery, nelle sue costituzioni prescrisse, che alla processione della domenica delle Palme, i fideli piegassero il ginocchio passando il Santis-

[1] *De Missis.* Migne, t. CXLIX, col. 520.
[2] *De expositione Sacri Canonis.* Bibl. PP., t. IV, col 1576.
[3] *Speculum Missæ.* Migne, t. CXLII.
[4] *De celebratione Missæ pro defunctis. Ib.,* t. CLXVII, col. 68.
[5] *De divinis officiis.* Bibl. PP., t. XXI, col. 251.
[6] *De officiis divinis.* Bibl. PP., col. 469.
[7] *Libellus de Sacrificio Missæ.* Algeri. — Hildebert, *Liber de Expositione Missæ.* Migne, t. CLXXI, col. 1154-1176.

simo Sacramento [1]. Mabillon, Richard Simon, Basnagio credono, che l'elevazione dell'Ostia nella Santa Messa sia stata introdotta verso il fine del secolo XI, quale protesta contro l'eresia di Berengario. Anzi, il Cardinale Bona crede, che l'introduttore di tal uso sia stato lo stesso Hildeberto, arcivescovo di Tours, uno degli avversarii di quell'eresiarca. Certo è, che quest'uso si estese rapidamente nella cristianità, come ne fanno fede le costituzioni, i Sinodi, i Missali, i Rituali del secolo XIII [2]. Il Sinodo di Magonza così si esprime, anno 1261 : « Devesi insegnare ai fedeli di piegare il ginocchio, ovvero inchinarsi col più gran rispetto, allora quando alla Messa il Prete eleva la Santa Ostia. »

Trovo poi, compulsando le memorie del medio-evo, che il Cardinale Guy, arcivescovo di Reims e legato della Santa Sede in Alemagna, verso l'anno 1203, introdusse in quelle contrade la pia pratica di avvertire i fedeli, col suono delle campane, al momento della elevazione dell'Ostia, perchè potessero prosternarsi e chiedere a Dio il perdono dei loro peccati [3]. Un po' prima, verso l'anno 1180, un altro Cardinale, per nome Guidone, inviato in Legazione apostolica a Colonia, ordinò che il Santo Viatico da portarsi agli infermi venisse preceduto dal suono del campanello, affinchè il popolo adorasse il Santissimo Sacramento [4]. Ed è infine, per l'elevazione dell'Ostia e del calice, che il maestro Mozart compose il suo celebre *Ave verum*, le cui parole dovute probabilmente a Innocenzo VI, sembrano essere state modellate sulla formola di ritrattazione pronunciata da Berengario nel Sinodo di Roma, l'anno 1079 [5]. Lo stesso è dell'Esposizione del Santissimo Sacramento sotto Luigi VII in Francia, per aver vinto gli Albigesi, 14 settembre 1226 [6].

L'APOLOGETICA

Dal fin qui detto si argomenti, quanto l'Apologetica, riguardata nelle sue diverse forme, si sia fatto onore nelle contese Eucaristiche sollevate da Berengario. Nella polemica si mostrarono valenti un Lanfranco, un Guidemondo, un Alberico che presero viva parte a diversi Concilii. In essi brillano la vigoria dell'argomentazione, lo slancio oratorio, l'entusiasmo della fede, l'arte critica, l'abilità del controvversista, la dottrina del Teologo; tutte doti richieste per trionfare dell'errore, e conciliar la ragione colla fede. Altri si assunsero il compito di rilevare l'eccellenza del Santissimo Sacramento dell'Altare, e l'influenza sua rigeneratrice dell'individuo, della famiglia, della società, lasciando ai secoli futuri un tesoro inesausto di belle regole pratiche per l'Apologetica cristiana.

[1] Jules Corblet. *Histoire dogm., liturg. et apolog. du Sacr. de l'Euch.*, vol. II, p. 352. Paris, 1886.
[2] *Ib.*, p. 358.
[3] Césaire d'Heisterbach, *Dialog.*, lib. IX, cap. xli.
[4] Wion Arnoldo, *Lignum vitæ, ornamentum et decus Ecclesiæ*, vol. II, lib. V, p. 677.
[5] Davin, l'*Ave Verum* de Mozart, dans le *Monde* du 17 juin 1881.
[6] *Annales du Saint-Sacrement*, t. III, p. 90.

Un San Pier Damiano è ammirato per la densità e la vigoria di pensiero; un Gregorio VII, un Algero si distinguono per la rigidità e la sodezza del ragionare; un Lanfranco, per la sua logica invitta e la sagace critica. Egli fu l'antesignano degli studi critici nel medio-evo, il promotore dell' Ermeneutica e dell' Esegesi biblica, il ristauratore della lingua latina nel celebre Cenobio di Bec, in Piccardia, vero santuario delle divine e umane discipline, e ritrovo degli studiosi. Dalla sua scuola uscì il Papa Alessandro II, uno dei restauratori della Papale autorità [1]; per non parlare di altri, quali un Brunone e un Sant' Anselmo, tenuti per invittissimi Teologi ed apologisti nelle controvversie filosofiche e teologiche di quei tempi [2].

L'EUCARISTIA E LE LETTERE LATINE

Il medio-evo non è certo il secolo di Augusto, per lo splendore delle latine lettere. Pur tuttavia tu trovi negli scritti di quell' epoca la fierezza del cenobita, congiunta colla facilità didascalica, l' abbondanza di Tullio con alcun che di Demostene, e sotto una tal quale forma ruvida tu senti il fuoco sacro dell' asceta, che si studia di cristianeggiare l' antica letteratura latina. In Adelmano, vescovo di Brescia (ann. 1059), tu senti la dolcezza e la dignità dell' eloquio, associata alle caste ispirazioni del bello. La sua lettera sull' Eucaristia contro Berengario lo rivela uno spirito colto, solido, amante della verità, uno dei più caldi seguaci della letteratura di quel tempo, e un vero ornamento della scuola di Chartres [3].

In Ratoldo, abate di Corbia (ann. 1074), autore di varie opere e d' un trattato contro Berengario, tu ammiri il professore di belle lettere, il gran latinista [4] versato nei classici latini e greci. Infine, per tacere di altri, è degno di menzione Hildeberto, arcivescovo di Tours, che in più di 10,000 versi d' ogni specie, poemi, epigrammi, epitafii canta le glorie Eucaristiche con spontaneità e genialità sorprendente [5]. Egli vien consi-

[1] V. Lanfranco da Pavia, *Ricordo scritto da D. Pietro Moiraghi nell' ottavo suo Centenario*, a pp. 20, 21. Pavia, 1889, tip. Ponzio.

[2] V. *Opera sancti Brunonis, Episcopi Signiensis*, vol. I, p. 16.

[3] *Hist. de la Littér. de la France*, t. VII, p. 524.

[4] Ziegelbauer, *Hist. Rei Literariæ sæculi XI*, e *Biblioth. Generalis script. Benedictinorum*, t. II, p. 539.

[5] Hildeberto, *De Mysterio Missæ; Liber de Eucharistia metrice scriptus; Versus de Mysterio Missæ*. Migne, *Patrol.*, t. CLXXI.

Ecco un saggio del modo di verseggiare di Hildeberto sulla Santa Messa, nei seguenti distici :

Prologo : Scribere proposui quid mystica sacra piorum
Missa repræsentet, quidve minister agat, etc.
Sull' *Introito* : Turba prophetarum venturi nuntia Christi
Mysterium fertur præcinuisse crucis, etc.
Sull' *Epistola* : Lectio quæ sequitur, doctrinam signat eorum,
Qui sunt præmissi septuaginta duo, etc.
Sulla *Secreta* : His itaque præmissis, secreto præsbyter orat,
Secretas memorans, assimilansque preces, etc.

derato come uno dei primi e più facondi letterati del suo secolo [1], *nulli suo tempore secundus*.

L'EUCARISTIA E L'ASCETICA

Il Sacramento del divino Amore, così bene difeso contro le insanie di Berengario, quanti tesori di pensieri puri e di sublimi affetti, fatti per le anime devote a Gesù, non suscitò negli apologisti, man mano che ne vendicavano la verità e l'eccellenza! Gregorio VII scrive una lettera alla Principessa Matilde, ricca di unzione e di consigli di perfezione, per raccomandarle la frequente Comunione, citando a tal uopo un Gregorio Magno e un San Giovanni Grisostomo [2]. Sant'Anselmo, nelle sue orazioni da recitarsi prima e dopo la Santa Messa, in specie nella sua epistola XXVI sino all'epistola XXXV, si effonde nelle più soavi espressioni di fede, di amore, di pietà verso Gesù Sacramentato, e coi suoi salutari pensieri eccita la rassegnazione, il gaudio, la pace, l'amore nelle anime ben fatte. Sarebbero degne quelle orazioni di venir tradotte e ristampate a parte; esse terebbero un bel posto nell'ascetica Eucaristica [3].

Arnoldo, abbate di Bonnevale, nella sua opera *De operibus cardinalibus Christi* (Serm. VI) ti descrive i mirabili effetti che arreca l'Eucaristia nei poveri di spirito, negli stanchi della terra, nelle anime ben fatte, apparecchiate al pane Eucaristico; mentre tutt'altro succede in chi lo riceve indegnamente. Ed altri sensi di ascetismo egli espone a istruzione dei Sacerdoti e dei Communicanti [4].

Infine, per non parlare di San Bernardo, nel suo trattato *Instructio sacerdotalis* [5], ed in altre opere [6], quante ricchezze di aspirazioni ascetiche per gli amanti del Santissimo Sacramento, non si rinvengono nel *Liber Viarum Dei* e nel *Liber Revelatiorum* di Santa Elisabetta superiora del Convento di Schonau [7] e quanta onzione e profondità di affetti verso Gesù in Sacramento, nella visione VI di Santa Ildegarda [8]! Infine, discendendo più alla pratica, trovo nelle opere di Pietro Cellense, vissuto nel secolo XII, quantità di ottimi Consigli intorno alla frequente Commu-

[1] Un contemporaneo di Hildeberto così parla di lui :
« Inclitus et prosa versuque per omnia primus,
Hildebertus olet prorsus ubique rosam. »
Hildeberto dettò pure un lungo e bell'epitafio sulla tomba di Berengario, che leggesi nel tomi CLXXI, col. 1396 della *Patrol.* del Migne.

[2] JAFFÈ, *Monumenta Corbejana*, t. II, epist. XLVII, p. 65, 14 febbraio 1074.

[3] *Patrol.*, t. CLVIII, col. 910-927.

[4] *Patrol. Latines*, t. CLXXXIX, col. 1507.

[5] *Ib.*, t. MDCCCXXI.

[6] *Ib.*, t. CLXXXV, *Distinctio VI*, col. 1180.

[7] Vedi *Opere di S. Elisabetta*, tradotte in italiano. Venezia, 1589, in-4°; e vedi pure *Bollandisti, ad diem 18 junii*. Migne, *Patrol.*, t. CXCV, col. 119.

[8] MIGNE, *Patrologia*, t. CXCVII, *Visio VI*, col. 506, 507, 554.

nione, al modo di disporvisi, agli ostacoli da superare per ben communicarsi, giusta le condizioni, l'età, i tempi, i luoghi e le persone [1].

DOPO LA CONDANNA DELL' ERESIA DI BERENGARIO

Dalle controvversie sollevate da Berengario, e durate oltre trent' anni, già si è visto, che un nuovo impulso venne dato agli studi delle divine discipline, in relazione al Dogma Eucaristico. Ma ben altri preziosi vantaggi si ottennero, di cui lo storico, il pubblicista, il filosofo devono tenere gran conto.

EPILOGO DELLE DOTTRINE EUCARISTICHE

Un vantaggio di capitale importanza è stato quello, che essendosi dai Teologi e controvversisti potuto secernere il vero dal falso, il certo dall' opiniabile nelle cose di fede, è stato poi facile tessere l' epilogo, ossia l' inventario delle dottrine Eucaristiche, quali si possono ridurre ai seguenti Capi, al dire del Cuniliati :

1° La verità della Presenza reale di Gesù Cristo in Sacramento ;

2° La verità della Transustanziazione ;

3° La verità della permanenza del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo nell' Eucaristia, anche finita la Messa ;

4° La verità del Sacrificio incruento dell' Altare ;

5° L' Indivisibilità del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo ;

6° L' Incorruttibilità del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo ;

7° La libertà, in antico, di dar la Communione sotto le due specie ;

8° L' eccellenza suprema di questo Sacramento ;

9° La necessità della devozione verso Gesù Sacramentato ;

10° La necessità dell' apparecchio prima, e ringraziamento dopo la Santa Communione ;

11° L' utilità della frequente Communione, massime nelle tentazioni e nelle afflizioni ;

12° Condannati gli errori degli Ombratili, dei Consustanzialisti, ossia impanatori, e dei stercoranisti [2].

LA VERITA DEL DOGMA EUCARISTICO

La verità di Gesù Cristo in Sacramento uscì più bella dalle discussioni sollevate da Berengario, a quel modo che l' acciaio gettato nel fuoco

[1] PETRUS CELLENSIS, *De Communicatione Corporis et Sanguinis Domini*, nel cap. XXV ; e vedi CEILLIER, *Scriptores Ecclesiastici*, t. XVII.

[2] V. *Opera* GUITEMONDI, *De Veritate Corporis et Sanguinis Christi in Eucharistia*.

ne esce più brillante, più duro. Il dogma venne esposto con tale forza, evidenza e precisione, quale non si era visto prima. Trovasi infatti, negli autori e nei concilii di quell' epoca, lo stesso linguaggio rigoroso che adoperò più tardi la Chiesa nel quarto Concilio Laterano e nel Concilio di Trento, per tagliar corto a tutte le dispute, che si elevarono ancora intorno alla Santa Eucaristia; e lo stesso han pur fatto i Teologi dal secolo XII al secolo XVI, nel combattere i Pietrobrusiani, gli Albigesi, i Cattari, i Valdesi, che idee erronee professavano intorno al Sacramento dell' Altare [1].

A conferire tanta evidenza e rigore al dogma, non poco contribuirono le diverse formole di ritrattazione state proposte a Berengario, per essere sottoscritte. Tra le altre, sono da venir segnalate la formola redatta dal Cardinale Humberto nel Concilio Romano dell' anno 1059, sotto Nicolo II, presenti 113. Vescovi [2]; indi l' altra nel Concilio Romano, adunato da Gregorio VII, l' anno 1079, quando Berengario, dopo d' averla firmata, promise sotto la sua parola d' onore che non l' avrebbe ritirata più mai [3]. Dopo d' allora, non poche altre formole, o professioni di fede, redatte con termini più o meno ampli, comparvero negli scritti di distinti Teologi, come di Atanasio, monaco [4], di un Anselmo, vescovo di Lucca [5], nella sua Collezione Canonica, di un Maurilio, arcivescovo di Rouen [6], e sopra tutti gli altri come aquile volano Innocenzo III [7], e Stefano di Belgiaco, vescovo di Autun, che fornì la letteratura Eucaristica di copiose formole esatte e d' una verità matematica, le quali ancor oggi sono adoperate dai Teologi parlando della Santissima Eucaristia, nel doppio aspetto di Sacramento e di Sacrificio [8].

LA EUCARISTIA E LA SCOLASTICA

Niente di più facile è stato ai Teologi e Trattatisti, venuti di poi sotto il nome di Scolastici, che di raccogliere in corpo di dottrina e ridurli a sistema, li articoli di fede, i postulati, i teoremi, i corollari Eucaristici, che da una quantità di autori erano stati sparsamente dedotti, raffermati e ragionati al tempo dell' eresia di Berengario. E questo è stato un altro pregevole vantaggio ottenuto dalle controvversie in questione. Primeg-

[1] Jules Corblet. *Histoire dogm., liturg. et apolog. du Sacr. de l'Euch.*, vol. I, p. 131. Paris, 1885.

[2] La formola del Card. Humberto è stampata nel Baronio e Pagi, *Annali*, t. XVII, an. 1059, p. 152.

[3] V. Jaffè, *Monum. Gregoriana*, vol. II, p. 352, 11 febb. 1079.

[4] *Atanasii monaci Epistola ad Gerardum* ab. V. Migne, *Patrol.*, t. CXLIX, col. 434.

[5] Migne, *Patrol.*, an. 1085, t. CXLIX. Collectio Canonica, lib. IX, col. 519.

[6] *Professio fidei contra Berengar.* Migne, t. CXLIII, col. 1390 et 1382, n. 11.

[7] *De Sacro Altaris mysterio*, vol. III delle *Opere di Innocenzo III*, lib. IV.

[8] *In tract. de Sacram. Altaris*, cap. XI, *quid credendum de Saramento Altaris?* Vedi nella *Patrologia* del Migne, t. CLXXII, da col. 1274 a 1308.

giano fra questi, un Ugone da San Vittore nella sua *Summa Sententiarum*, dove abbraccia tutta la sintesi Eucaristica, esaminandola sotto il suo aspetto morale, ascetico, liturgico, biblico, pratico [1]; un Pietro Lombardo, detto il maestro delle Sentenze [2]; un Innocenzo III, che nell' opera *De Mysterio Missæ* divisa in cinque libri, riassume tutta la dottrina stata svolta ai tempi di Berengario, vi aggiunge molte questioni nuove, e risponde a tutte con lucidità e autorità di sapere, da formare coi suoi quaranta quattro capitoli, un vero trattato scolastico sull' Eucaristia, utilissimo ai Teologi e ai Catechisti [3]; poi un Sant' Edmondo, arcivescovo, e un Guglielmo d' Auxierre, che in brevi trattati han riassunto in ordine e forma scolastica, le conclusioni delli antecedenti autori.

Ma chi fra tutti volò, come aquila, nel trattare della Santissima Eucaristia, è stato San Tommaso d' Aquino, che nella sua *Summa Teologica,* dalla questione 73ª alla questione 80ª, in ben 84 articoli, ci diede un intero e inarrivabile trattato su questo Sacramento, considerato in se stesso, nella sua materia, forma, effetti, ministro e rito, e considerato in quelli che lo ricevono [4]. La più alta metafisica associata alle pure sorgenti delle cristiane tradizioni, gli dà lume e forza per discutere profondamente intorno al Mistero Eucaristico, in ordine alle sostanze delle cose, alla creazione, alle essenze, al modo di esistere di Cristo in questo Sacramento, all' instantaneità dell' operare di Dio, sollevando un mondo di questioni sottili, e una quantità di obbiezioni, e tutte risolvendole colla più fine critica e inesorabile logica. Potè ben la Somma di San Tommaso venir presa, nel Concilio di Trento, come punto di partenza del pensiero più netto e preciso della cattolica tradizione, per combattere i Novatori del secolo XVI.

LE ENCICLOPEDIE EUCARISTICHE

In tempi a noi più vicini, si era sentito il bisogno di raccogliere, e quindi ordinare l'universo sapere degli antichi secoli in vaste enciclopedie e collezioni, a miglior comodo degli studiosi. E ciò venne fatto nel secolo XVI, e in tempi più vicini a noi per mezzo della Stampa. In esse enciclopedie poterono venir adunati, ordinati e annotati tutti i lavori comparsi dai tempi apostolici in poi, sull' Eucaristia, in specie quelli, in numero grandissimo e più importanti, venuti alla luce nei due secoli XI

[1] V. *Trattato VI*, cap. VII e seqq. — Vedi anche *De Sacramentis*, pars octava, Migne, t. CLXXVI, col. 462.

[2] PETRI LOMBARDI, *Sententiarum*, lib. IV, dalla distinzione VIII alla distinzione XIII. *De Sacramento altaris et Eucharistiæ*. Migne, *Patrol.*, t. CXCII, col. 856-867.

[3] INNOCENTII III, *Opera*, vol. IV, *De Sacro alteris Mysterio*. Migne, *Patrol.*, t. CCXVII, da col. 764 a col. 916.

[4] SANCTI THOMÆ, *Summa*, pars tertia, q. 73 et seqq. ad q. 84.

e XII, quando fervevano le suindicate controvversie. È questo un altro contributo, che portarono agli studiosi le polemiche Eucaristiche dei secoli trascorsi.

Il primo che concepì il disegno di raccogliere le Opere Eucharistiche del secolo XI e XII, è stato un grande letterato tedesco, dell' Ordine di San Benedetto, il Ziegelbauer; quasi contemporaneamente ne seguì l' esempio il P. Sabattier, indi Benedetto Vernier [1]. Ma ben poca cosa poterono mettere in opera. Il disegno fu ripreso su più vasta scala da Margarino de la Bigne, dottore della Sorbona, verso il fine del secolo XVI, nella sua *Biblioteca Maxima*, più volte impressa e accresciuta [2], indi Luca d'Achery [3] poi il celebre abato Migne [4], nelle sue immense collezioni, massime nella *Patrologia Latina e Greca* di volumi CCXXI.

LA RINASCENZA CATTOLICA

È infine da notare, che colla difesa di Gesù Cristo in Sacramento, in quei trent' anni di lotte religiose, si sono pur difesi i diritti della libertà della Chiesa nelle elezioni Papali : In Piemonte, in Lombardia, in Spagna, in Germania, nei Concilii che man mano si adunavano, era combattuto il vizio della Simonia e della incontinenza. Tenendo alto il prestigio della Sede Romana con un' attività prodigiosa, i Papi, i Vescovi, i Cardinali facevano fronte alle calamità dell' Oriente e dell' Occidente. Di quì ebbe inizio un nuovo soffio di vita cristiana, per ogni meato della società e della gerarchia. Il Papato si circonda di nuova gloria. I sostenitori del buon diritto lo aiutano e vengono elevati ai più alti gradi della gerarchia [5]. Lanfranco da Pavia è elevato alla sede arvivescovile di Cantorbery; Brunone alla sede vescovile di Segni, Guitmondo, cardinale a quella di Aversa, Anselmo alla sede di Lucca, San Pier Damiano e fatto cardinale e vescovo di Ostia, Ildebrando è creato Papa sotto il nome di Gregorio VII, e Desiderio, abate di Montecassino, celebratissimo per sapere e virtù, vien chiamato a Roma, perchè cooperi con Ildebrando e Damiano al gran disegno di riformare la Società. Desiderio viene fatto vicario di Nicolò II ed egli pure, sarà futuro Papa, sotto il nome di Vittore III, succeduto a Gregorio VII, l' anno 1085.

Intanto, vien messa in tutta evidenza l' importanza dei Concilii nella Chiesa. Dopo quelli convocati contro Berengario, se ne convocano

[1] Ziegelbauer, *Historia Rei Literariæ*, vol. IV, p. 76.

[2] La migliore edizione è quella di Lione, dell' anno 1677, in ventisette tomi, in-4°, intitolata : *Maxima Bibliotheca viterum Patrum et antiquorum scriptorum Ecclesiasticorum*, etc.

[3] Luca d'Achery, *Spicilegium*, etc. Parisiis, 1655.

[4] Migne, *Patrologia*. Parisiis, 1844.

[5] Audisio Guglielmo, *Storia religiosa e civile dei Papi*, vol. III, pp. 183, 184.

parecchi altri di poi, a Piacenza, a Clermont, a Bari. Essi tendono a continuare il gran moto della civiltà, della crociate, della libertà dei comuni : e in modo speciale servono a dimostrare, quanti tesori d'attività intellettuale, di sentimento di fede, di carità, si nascondesse in seno a quella società che molti chiamano barbara, ma che pure fu la progenitrice della libertà e civiltà dei secoli venturi [1].

[1] « Questi tre sommi, Ildebrando e Desiderio, due futuri Papi, col Damiani, creavano a Nicolò un'aureola di vera gloria. rialzando alla pubblica venerazione il Senato Apostolico e facevano potente di virtù e di scienza la Sede Romana : Tre elementi del progresso e della decadenza cristiana. » *Storia religiosa e civile dei Papi,* vol. III. p. 184.



ÜBER DIE GEGENWÄRTIGEN AUFGABEN

UND

DIE ZIELE DER LITURGISCH-HISTORISCHEN FORSCHUNG

Von Prof. Dr Adalbert EBNER
Eichstätt

Ein mächtiger Faktor im Kultur- und Geistesleben der Völker ist der Gottesdienst, die Liturgie. Wenn das heutzutage der Fall ist, so gilt es in noch höherem Masse von der Vorzeit, zumal von den Jahrhunderten des Mittelalters. Daraus ergiebt sich die hohe Bedeutung, welche die Geschichte der Liturgie für das Verständnis des historischen und kulturhistorischen Entwicklungsganges der christlichen Völker im Morgen- wie im Abendlande besitzt. Waren jene Jahrhunderte auch zunächst damit zufrieden, die Liturgie auf sich wirken zu lassen, in ihren Geist einzudringen, sie würdig und glanzvoll durchzuführen, so wandte sich doch schon früher als man vermuten möchte, das Augenmerk auch auf die geschichtliche Seite, man frug nach dem Ursprunge und der Entwicklung des christlichen Gottesdienstes.

Es ist ein merkwürdiges Dokument, das Spelmann zuerst veröffentlicht hat [1], jener erste Versuch einer Breviergeschichte : Origo cantuum et cursuum ecclesiasticorum. Ein irischer Mönch hat spätestens im 8. Jahrhundert diese Zusammenstellung gemacht, und so fabulos sie zum grossen Teile ist [2], so zeigt sie doch gleich den derselben Zeit und denselben Kreisen entstammenden Aufzeichnungen über den Ritus der irischen Heiligen [3] oder den interessanten Angaben eines fränkischen Rompilgers in der St. Galler Bibliothek [4] über den Ursprung und die

[1] Am besten gedruckt bei Haddan and Stubbs, Councils and eccles. documents relating to Great Britain and Ireland. I (Oxford, 1869), 138 s.; mangelhaft bei Migne, Patr. Lat., LXXII, 606 ss.

[2] Über ihre richtigen Angaben vgl. Bäumer, Gesch. des Breviergebetes, S. 163, A. 1.

[3] Haddan and Stubbs, l. c. II (Oxford, 1873), 272; vgl. Warren, The antiphonary of Bangor., I, p. IX; Bäumer in Zeitschr. f. kath. Theol. (Innsbruck, 1892), XVI, 487 f.

[4] Cod. Sangall, 349. Gerbert, Mon. vet. lit. Alem. II (Sanblas, 1779), 175-185. Vgl. Batiffol, Hist. du Brév. Romain, pp. 338 ss.; die histor. Stücke Batiffol, 349.

Pflege des Cantus und Ordo ecclesiasticus bereits ein lebendiges Interesse für die Geschichte der Liturgie.

Dieses Interesse ist auch während des Mittelalters nie völlig erloschen. Es ist ja wahr, dass die Mehrzahl der Liturgiker jener Zeit das Hauptgewicht auf die mystische Erklärung und Ausdeutung der Liturgie legte und was die historische Seite betrifft, sich mit dem begnügte, was die üppigwuchernde Legende darbot. Immerhin aber frug man auch nach der Geschichte jener ehrwürdigen Riten, die man so eifrig pflegte und so tiefsinnig zu deuten wusste. Man stellte beispielsweise aus dem Liber pontificalis zusammen, was die einzelnen Päpste für die Liturgie gethan [1]; und zumal Männer von weitem Blicke, wie, um die hervorragendsten zu nennen, ein Walafried Strabo von Reichenau im 9. Jahrhundert, ein Bernold von Konstanz im 11., ein Radulf von Tongern im 14. Jahrhundert forschten mit Sorgfalt und nicht ohne Scharfblick und kritisches Urteil nach dem Werden und der Entwicklung der kirchlichen Liturgie.

Es liegt in der Natur der Sache, dass das Aufleben der historischen Kritik im 16. und 17. Jahrhundert sich ganz besonders auf unserem Gebiete fruchtbar erwies. Der Protestantismus hatte gerade in der Liturgie völlig mit der unmittelbaren Vergangenheit gebrochen und zu seiner Rechtfertigung suchte er einen Anschluss an die christliche Urzeit. Seine Behauptung, als stelle er die alte christliche Liturgie wieder her, musste die katholischen Theologen zu gründlischer Forschung anregen. Mit grossem Eifer und wachsendem kritischen Geschick und Verständnis studierte man nun liturgische Fragen, gab Sammlungen liturgischer Quellen in Druck und gewann so ein immer tieferes Verständnis der Geschichte unserer Liturgie. Namen wie Mabillon, Martène, Muratori, Gerbert bezeichnen den Höhepunkt dieser Forschungen, von deren Früchten wir noch heute zehren.

Sie kennen, meine Herren, den jähen Niedergang, welchen unserer Disciplin das Zeitalter des Rationalismus brachte, sie kennen aber auch den neuen Aufschwung, den das katholische Leben und damit die theologische und insbesondere die liturgische Wissenschaft im 19. Jahrhundert nahm. Ist es in Frankreich der grosse Abt von Solesmes Dom Prosper Guéranger, an dessen Namen sich eine tiefgehende liturgische Bewegung knüpft, so sind es in England die Ritualisten, welche Grosses für die Wiedererweckung des Verständnisses für die katholische Liturgie und ihre Geschichte geleistet haben. Aber auch Deutschland blieb nicht zurück. Namen wie Probst, Thalhofer, Bäumer genügen, um den gewaltigen Aufschwung, welchen die liturgische Forschung in den letzten Jahrzehnten unter uns genommen hat, zu bezeichnen.

[1] Über diese handschriftlich zahlreich erhaltenen und selbst in die Sacramentarien eingedrungenen Notizen gedenke ich gelegentlich besonders zu handeln.

So sehen wir heute in und ausser Deutschland die liturgische Forschung in aufsteigender Bewegung: Zahlreiche Hände regen sich, ihr zu dienen, und das Interesse immer grösserer Kreise, nicht bloss innerhalb der katholischen Kirche, sondern auch ausserhalb derselben wendet sich ihr zu.

Angesichts dieser Thatsache dürfte es nicht unangebracht sein, das Ziel, welches diese Forschungen und Bestrebungen im Auge haben müssen, klar zu präcisieren und die Wege zu untersuchen, welche am schnellsten und sichersten zu demselben führen, mit andern Worten, einmal die Frage nach den Aufgaben der liturgisch-historischen Forschung im jetzigen Augenblicke zu stellen.

Was den Werken der Männer, welche ich bereits als leuchtendste Zierden der liturgischen Forschung der Vorzeit nannte, eines Mabillon u. s. f. unvergänglichen Wert verleiht und uns noch heute zu ihnen zurückkehren heisst, ist ganz besonders der Umstand, dass sie durchwegs auf den Quellen fussen, dass sie nicht, wie es nur zu leicht geschieht, ihre vorgefassten Ansichten in diese hineinlegen, vielmehr stets bestrebt sind, mit aller Geduld und Zurückhaltung deren wahren Inhalt zu erfassen und zur Geltung zu bringen.

In gleicher Weise, mit demselben Takte und derselben Treue müssen wir auch heute auf die Quellen zurückzugehen uns bemühen. Aber die Verhältnisse der Neuzeit legen uns erhöhte Verpflichtungen in dieser Beziehung auf. Wir dürfen nicht zufrieden sein, einzelne Quellen, die sich hier und dort darbieten, herauszugreifen. Die heutige Forschung strebt nach Übersicht über das gesamte Quellenmaterial.

Was die Wiener Akademie für ihre Väterausgaben als erste und notwendigste Grundlage erachtete, was die Bollandisten mit ihren trefflichen Katalogen der hagiographischen Manuskripte erfolgreich anstreben, was die Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde in ihren monumentalen Ausgaben (Monumenta Germaniae) zur Regel macht : möglichst umfassende Kenntnis des ganzen für die einzelnen Quellen in Betracht kommenden Handschriftenmaterials, das halte ich auch für die dringendste Notwendigkeit bei unseren liturgisch-historischen Forschungen. Wir fussen immer noch auf den Editionen des 17. und 18. Jahrhunderts und sind nur zu geneigt anzunehmen, damit sei das wesentliche Quellenmaterial erschöpft. Es ist das ein Mangel, der vielen liturgischen Untersuchungen auch noch der neuesten Zeit anhaftet, denn jene Annahme ist keineswegs begründet. Sie gilt, um nur ein Beispiel anzuführen, nicht einmal für das römische Missale und ich glaube, jene allbekannte Controverse über Sacramentarium Gelasianum und Gregorianum würde in diesem Umfange kaum haben auftauchen können oder wäre doch jedenfalls rasch entschieden worden, wäre das ganze einschlägige Quellenmaterial bereits publiciert.

Das erste Erfordernis für weitere erfolgreiche Arbeit auf unserem Gebiete ist also möglichst umfassende Kenntnis des handschriftlichen Materials.

Auf welche Weise soll aber diese gewonnen werden?

Der rascheste und sicherste Weg hiezu ist unstreitig der einer systematischen Durchforschung der Bibliotheken Europas auf eigens zu diesem Zwecke angestellten Reisen, wie solche durch die oben genannten Institute für ihre Zwecke veranlasst wurden [1]. Freilich ist eine Anzahl von geschulten, mit entsprechenden Mitteln ausgerüsteten Forschern nötig, soll dieser Weg mit Aussicht auf Erfolg betreten werden. Allein wäre das nicht eine Aufgabe, würdig unserer grossen Orden (ich denke vor allem an den mit der Pflege der Liturgie so innig verwachsenen Orden des heiligen Benedikt), würdig auch unserer Akademien, eine Aufgabe, die sich ebenbürtig der Erforschung der Väterwerke oder der Sammlung der Papsturkunden an die Seite stellen würde und deren Ergebnisse für die Wissenschaft kaum minder wertvoll wären.

Solange indes eine derartige planmässige Inventarisierung wenigstens der älteren und wichtigeren Handschriften unserer Bibliotheken ein frommer Wunsch ist, dessen Erfüllung noch ferne liegt, sind wir auf mehr zufällige Bereicherungen unserer Handschriften-Kenntnis angewiesen, wozu sich manche Gelegenheiten bieten.

Wie viel wäre beispielsweise schon gewonnen, wenn Gelehrte, die für spezielle Zwecke eine liturgische Handschrift untersuchen, bei diesem Anlasse eine Beschreibung derselben veröffentlichen würden. Gar manches liturgische Manuskript von hohem Werte lag schon dutzendemale in den Händen verschiedener Forscher; jeder entnahm ihm was er eben nötig hatte. Eine ausreichende Beschreibung aber hat keiner gegeben. Als Beispiel mag das viel citierte und doch seinem Inhalte nach soviel wie unbekannte, Sacramentarium Gellonense (Ms. lat., 12,048 in Paris) dienen.

Ungleich wichtiger als solche zufällige Notizen ist die Bereicherung, welche unsere Kenntnis des liturgischen Quellenmaterials durch die immer zahlreicher erscheinenden Handschriften-Kataloge erfährt, oder doch erfahren sollte. Ich sage « erfahren sollte », weil leider die liturgischen Handschriften in solchen offiziellen Katalogen nicht selten das Stiefkind bilden, dem am wenigsten Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Es ist dies an sich wohl begreiflich, denn dieselben bieten dem der Sache Fernerstehenden nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten, was indes unsers Erachtens die Bearbeiter der Verpflichtung nicht enthebt, auch diese Klasse von Handschriften, eventuell unter Beiziehung Sachverstän-

[1] Welch' reiche Ausbeute derartige planmässige Forschungen selbst für ein viel bearbeitetes und enges Gebiet liturgischer Quellen zu bieten im Stande sind, zeigt ein Blick auf die umfangreichen hymnologischen Publikationen von P. Dreves.

diger, so zu beschreiben, dass wenigstens wesentliche Irrtümer vermieden [1] und die Angaben für die liturgische Forschung brauchbar gestaltet werden.

Ich kann nicht umhin, hier die Bemerkung einzuflechten, dass bei Beschreibung liturgischer Handschriften womöglich auch auf den etwaigen kunsthistorischen Wert derselben ein Augenmerk gerichtet werden sollte. Es dient solche Berücksichtigung des künstlerischen Schmuckes nicht nur der Kunstgeschichte, sondern mittelbar auch der liturgischen Bewertung der Handschriften in hohem Masse und wirft insbesondere ein helles Licht auf die erst in neuerer Zeit klargelegten innigen Beziehungen zwischen Kunst und Liturgie vorzüglich im Mittelalter.

Wenn die möglichst umfassende Kenntnis des Handschriftenmaterials auch an sich schon ein erstrebenswertes Ziel ist, so bildet sie im Grunde doch nur das Mittel, aber freilich das unerlässliche Mittel für einen höheren Zweck, nämlich den einer möglichst vollkommenen Edition der liturgischen Texte. Trotz der grossen Quellensammlungen des 17. und 18. Jahrhunderts, trotz des Eifers, den auch unser Jahrhundert, zumal in England [2], für die Edition liturgischer Texte schon bisher entwickelt hat, bleibt noch eine gewaltige Menge wertvoller, bisher ungedruckter Texte zu bearbeiten.

Bei dieser Massenhaftigkeit des Quellenmateriales, von der sich jeder unschwer überzeugen kann, welcher einen Blick in die fast unerschöpflichen Schatzkammern der Bibliotheken Europas wirft, wäre eine gewisse Planmässigkeit der Edition sowohl bezüglich der Form der Wiedergabe, als der Auswahl dringend zu wünschen.

Was die erstere betrifft, so bemerke ich nur kurz, dass solche Editionen nicht nur selbstredend die allgemeinen Erfordernisse, welche an moderne Quellenausgaben gestellt werden, erfüllen müssen, sondern dass vor allem auch besondere Rücksicht auf die Verwendung für das liturgische Studium zu nehmen ist, was sich ebenso in der Behandlung des Textes selbst, als in der Beigabe von etwaigen Anmerkungen, ganz besonders aber in der Anlage von für die genannten Zwecke berechneten sorgfältigen Registern zeigen soll.

Was sodann die Auswahl der zu veröffentlichenden Texte anbelangt, so wird wohl niemand, der die liturgischen Quellenpublikationen der letzten Jahrzehnte aufmerksam verfolgt hat, sich der Überzeugung verschliessen können, wie dringend wünschenswert es wäre, dass

[1] Dies ist keineswegs immer der Fall. Finden sich doch in einem sonst mustergiltigen Kataloge der neueren Zeit Verwechslungen von Missale und Brevier. Übrigens muss anerkannt werden, dass sich bezüglich der Behandlung der liturgischen Handschriften in offiziellen Bibliothekkatalogen in jüngster Zeit ein entschiedener Fortschritt erkennen lässt.

[2] Ich erinnere, um die zahlreichen von einzelnen Gelehrten veranstalteten Ausgaben verschiedener liturgischer Handschriften zu übergehen, nur an die verdienstvollen Publikationen der Surtee's Society und besonders der Bradshaw-Society.

die Herausgeber nach einem gewissen Plane vorgingen, um nicht, wie es gar manchmal geschieht, Zeit und Kosten mit minder wichtigen Texten zu vergeuden, während so manches für die Weiterführung der liturgischen Forschung geradezu unentbehrliche Denkmal noch immer im Staube der Bibliotheken schlummert.

Die Planmässigkeit, welche freilich eine entsprechende Übersicht, über das Quellenmaterial zur Voraussetzung hat, würde also, was die bisher ungedruckten Texte betrifft, hauptsächlich darin sich äussern, dass vor allem die ältesten und wichtigsten Texte so rasch und in so gediegener Form als möglich der Forschung zugänglich gemacht werden. Es kann nun selbstredend hier nicht meine Aufgabe sein in dieser Beziehung Einzel-Vorschläge zu machen, die ein Eingehen auf Detail-Fragen und einzelne Handschriften erfordern würden. Ich beschränke mich daher auf einige Andeutungen. Beispielsweise wäre es für die Geschichte des Sakramentars ungleich wichtiger, statt immer wieder neue Handschriften der bereits im wesentlichen bekannten Redaktion des « fusionierten Gregorianums » zu veröffentlichen, eine Ausgabe des « Gregorianisierten Gelasianums » herzustellen [1], sowie des Ambrosianischen Sakramentars, für dessen Kenntnis wir immer noch auf Pamelius und Gerbert angewiesen sind. Nicht minder bedeutsam wäre eine Zusammenstellung der zahlreichen noch ungedruckten (sowie der in Zeitschriften zerstreuten) Perikopen-Verzeichnisse in den ältesten Evangelien- und Epistelhandschriften, ohne welche die Geschichte der Perikopenordnung nicht gründlich gefördert werden kann. Für die Geschichte des kirchlichen Stundengebetes wäre äusserst lehrreich der Abdruck eines der ältesten Breviaria plena, wie sie aus italienischen Klöstern seit dem 11. Jahrhundert erhalten sind; ebenso für die Geschichte des Ordo Romanus die vergleichende Zusammenstellung und Publikation der vielen noch ungedruckten Ordines u. s. f.

Sind solche Quellenpublikationen zunächst bestimmt unmittelbar den Bedürfnissen der fortschreitenden Forschung über die Geschichte der Liturgie zu dienen, so ist neben dem als höheres Ziel eine Kodifizierung des wichtigsten liturgischen Quellenmaterials anzustreben, und damit kommen wir zu der Notwendigkeit, auch zahlreichen bereits gedruckten Texten eine Neuausgabe zu bereiten. Einer solchen bedarf in der That schon an sich ein beträchtlicher Teil derselben.

Es liegt mir ferne die für ihre Zeit vortrefflichen Ausgaben beispielsweise eines Mabillon, Muratori einer kleinlichen Kritik zu unterziehen. Wir alle, die wir ja auf ihren Schultern stehen, sind ihnen zum grössten

[1] Etwa unter Zugrundelegung von Ms. lat. 816 in Paris. Die betr. Hss. sind zusammengestellt in meinen Quellen u. Forschungen z. G. u. Kunstgesch. d. Miss. Rom. Iter Ital. (Freiburg, 1896), S. 378 f.

Danke verpflichtet; indes wer sich einmal näher mit diesen Ausgaben beschäftigt hat, wer insbesondere Gelegenheit nahm, die Handschriften mit denselben zu vergleichen, wird zugeben müssen, dass neue Ausgaben mit allen Hilfsmitteln unserer Zeit und mit Berücksichtigung aller Erfordernisse der heutigen Forschung dringend nötig sind.

Ich habe, um nur ein Beispiel anzuführen, manche Sakramentartexte der Originalhandschriften der Vaticana mit Muratoris Ausgaben ins einzelne verglichen, und das Ergebnis war, dass häufig fast jede Zeile grössere oder geringere Abweichungen vom handschriftlichen Texte zeigte. Sind die meisten dieser Veränderungen auch philologischer Natur und kommt deren Rektifizierung also weniger der Liturgik als der Sprachforschung zu Gute, so zeigt sich doch an gar manchen Stellen eine tiefer greifende Abweichung.

So zum Beispiel hat Muratori in seiner Ausgabe des Gregorianum die Ordnung der beiden zu Grunde gelegten Handschriften in einschneidender Weise verändert, ohne hievon die leiseste Andeutung zu machen, ein Verfahren, das nicht wenig dazu beigetragen hat, die Diskussion über die Geschichte dieses Sakramentars zu verwirren.

Dazu kommt, dass diese Ausgaben meist nur auf einer oder einzelnen Handschriften fussen, nicht aber auf einer Beiziehung des gesamten, wenigstens ältesten Handschriftenmateriales.

Die sonach erforderlichen Neuausgaben bereits frühergedruckter Quellen sollen soweit wie möglich abschliessender Natur sein und sollen sich mit den ev. Editionen noch ungedruckter wichtiger Texte zusammenfügen zu einem Codex liturgicus universalis. Freilich sowenig als die Erforschung des Handschriftenmateriales kann die Herstellung eines solchen Sammelwerkes Aufgabe eines Einzelnen sein. Indes gilt bezüglich desselben in verstärktem Masse alles was wir oben von der ersteren Aufgabe gesagt haben. Jedenfalls ist vor Inangriffnahme dieses gewaltigen Werkes ein fester Plan unumgänglich notwendig. Es könnte anmassend und voreilig erscheinen, wenn ich einen solchen an dieser Stelle vorlegen wollte, denn seine Feststellung bedarf eingehender Erwägung und er würde am besten von einer Vereinigung aller auf liturgischem Gebiete thätigen Gelehrten ausgehen, um so gewissermassen autoritativ der gemeinsamen Arbeit die Richtung zu geben : Immerhin sei es gestattet, hier wenigstens einige Richtpunkte anzugeben, wobei ich von den orientalischen Liturgien wie von den ausserkatholischen gottesdienstlichen Agenden aus begreiflichen Gründen vorerst absehe.

Der Codex liturgicus Ecclesiae catholicae latinae, wie ich ihn demnach hier ins Auge fasse, würde selbstredend die vier Zweige der lateinischen Liturgie (römische, mailändische, gallicanische, mozarabische) in sich schliessen.

Überblicken wir die weitere Einteilung des Werkes an der Hand des

wichtigsten Zweiges, der römischen Liturgie. Wir scheiden die Denkmale am füglichsten in drei Hauptteile :

Libri liturgici
Scriptores liturgici
Antiquitates liturgicae.

Die Libri liturgici zerfallen von selbst wieder in Bücher für die Messfeier, Bücher für das Stundengebet und Bücher für die Sakramente, Sakramentalien und sonstige gottesdienstliche Zwecke. Die weitere Unterabteilung würde hier zu weit führen und ergiebt sich am besten durch die praktischen Bedürfnisse.

Bezüglich der Scriptores liturgici und ihrer Herausgabe gilt dasselbe, was oben hinsichtlich der liturgischen Bücher im Allgemeinen ausgeführt wurde : es erwarten noch manche ungedruckte Texte (zum Beispiel Radulf von Tongern) die Veröffentlichung, ungleich grösser aber ist die Zahl der bereits gedruckten Werke, welche Neuausgaben auf Grund des gesamten Handschriftenmateriales notwendig haben. Ich erinnere nur an Amalar, den Mikrologus u. s. f.

Eine nicht uninteressante Abteilung dürften endlich die Antiquitates liturgicae bilden, welche, die engen Beziehungen der Archäologie und Kunstgeschichte zur Liturgie illustrierend, den gottesdienstlichen Raum, die gottesdienstlichen Geräte und Gewänder, die bildlichen Darstellungen des Gottesdienstes in verschiedenen Jahrhunderten und dergleichen in sich schliessen würde.

Doch genug dieser flüchtigen Andeutungen. Sie sehen daraus, meine Herren, welch' umfassendes, grossartiges Werk ein derartiges Corpus liturgicum darstellen dürfte, wahrhaft würdig der gemeinsamen, hingebenden Arbeit aller und zumal der katholischen Forscher auf liturgischem Gebiete. Sie sehen aber auch, dass hiefür vor allem die Feststellung eines wohlüberdachten Planes sich notwendig erweist. Ist ein solcher geschaffen, dann wird es auch für den einzelnen Arbeiter möglich, sich nach Massgabe seiner Verhältnisse auf einem abgegrenzten Gebiete an der Lösung der Riesenaufgabe zu beteiligen.

Allein selbst hiemit sehe ich noch nicht das letzte Ziel der liturgisch-historischen Forschung erreicht.

Wie die Handschriften-Forschung und Beschreibung die Grundlage für die Ausgabe der liturgischen Quellen, so bilden letztere selbst wiederum die Grundlage zur Erreichung eines höheren Zieles, die eigentliche Erforchung und Darstellung der Geschichte der Liturgie.

Ein verehrter Freund und trefflicher Kenner des Gegenstandes bemerkte vor einiger Zeit in einem Briefe, die grosse Schwierigkeit, unter welcher die liturgische Forschung in unseren Tagen leide, liege in der Thatsache, dass unsere Liturgiker zumeist keine Historiker seien und

ebenso die Historiker der Liturgik mehr oder minder ferne stünden. Dieses Urteil ist nicht ohne Berechtigung, es will aber kein Tadel sein, vielmehr ein Ansporn für alle Mitarbeiter auf diesem Gebiete, auf möglichst enge Verbindung der beiden Eigenschaften zu dringen : tüchtige theologisch-liturgische Durchbildung und historisch-philologische Schulung. Beide Erfordernisse sind in gleicher Weise notwendig und nur der Forscher, welcher beide in genügendem Masse besitzt, wird mit Hoffnung auf vollen Erfolg an die schwierigen Aufgaben herantreten können, welche der liturgischen Forschung harren.

Es obläge mir nun, auch diese Aufgaben im Einzelnen zu bezeichnen. Indes, um nicht zu weitläufig zu werden, beschränke ich mich auf einige besonders wichtige Punkte. Was die Geschichte unserer abendländischen Liturgie betrifft und von dieser spreche ich zunächst, so sieht jeder, der mit den einschlägigen Fragen sich beschäftigt, wie das Interesse der Forschung immer mehr auf die « karolingische Frage », wie man es wohl nannte, sich konzentriert, d. h. auf die Erkenntnis der gewaltigen Bewegung, welche die Durchführung der gregorianisch-römischen Liturgie im Karolingischen Reiche mit sich brachte. Die ganze spätere abendländische Liturgie, auch die Roms selbst, fusst auf der Umgestaltung, welche die altrömische Liturgie damals gewann, und so ist ein Verständnis der späteren Geschichte der Liturgie erst dann im vollen Masse möglich, wenn die « karolingische Frage » ihre Lösung gefunden hat. Aber auch für die Erkenntnis der abendländischen Liturgien in vorkarolingischer Zeit wird ein fester Boden und zuverlässiger Ausgangspunkt erst gewonnen sein, wenn festgestellt ist, welche liturgische Formen in karolingischer Zeit im fränkischen Reich zur Einführung gelangten und welche Umformungen und Umbildungen dieselben bei dieser Gelegenheit erfuhren. Auf diesen Gegenstand möchte ich darum mit Nachdruck aufmerksam machen.

Ein anderes Arbeitsfeld, auf das ich besonders jene hinlenken möchte, welchen es nicht vergönnt ist, ein weit reichendes Quellenmaterial heranzuziehen, bildet die Geschichte der Liturgie in den einzelnen Diöcesen. Hier ist das in Betracht kommende Quellenmaterial in der Regel auf einen kleineren Kreis beschränkt, der dem einzelnen Forscher leichter zugänglich wird, das Gebiet ist unschwer zu überschauen und doch sind gerade in dieser Beziehung äusserst wertvolle Bausteine für die Gesamtgeschichte der Liturgie zu gewinnen, wie manche bereits vorhandene Arbeiten dieser Art beweisen, so Höynck, Jungnitz, mehrere französische Monographien.

Fassen wir weitergreifende Arbeiten ins Auge, so bietet sich, nachdem P. Bäumer, der Forschung gewissermassen vorauseilend, eine überaus gründliche und in allen Hauptpunkten richtige Geschichte des Breviers uns geschenkt hat, als wichtigster Gegenstand eine Geschichte des Missale und der Messfeier, eine ausserordentlich schwierige

Aufgabe, deren Inangriffnahme vor Publikation neuen Quellenmateriales kaum zu empfehlen ist. Was die Sacramente und Sacramentalien betrifft, besitzen wir zwar einzelne gute Monographien, doch ist gerade hier noch ein besonders ausgedehntes Feld für weitere fruchtbringende Forschung. Zahlreiche Fragen stellt auch die Geschichte des Kirchenjahres und nur die wenigsten davon sind bereits in befriedigender Weise gelöst.

Das höchste Ziel aller liturgischen Forschung endlich bildet eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte der christlichen Liturgie aller Jahrhunderte. Ein solches Werk besitzen wir nicht, müssen es aber im Laufe der Zeit noch erhalten [1], und so zahlreiche Fragen noch ihrer Lösung harren und so gross die Schwierigkeiten und Dunkelheiten in manchen Beziehungen sein mögen, so würde ich es doch für ausserordentlich verdienstlich halten, wenn ein Forscher auch nur vom heutigen Standpunkte unserer Kenntnis aus eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte der christlichen oder doch der katholischen Liturgie zu geben versuchte. Eine solche Arbeit wäre, obwohl sie in vielen Beziehungen keine abschliessenden Resultate bieten könnte, doch überaus nützlich zur Orientierung und von ebenso grossem historischen wie apologetischen Werte. Sie würde nicht nur unsere historische Kenntniss bereichern, indem sie den Überblick gewährt, den der einzelne Forscher fast nicht mehr zu gewinnen vermag, sondern auch die Erhabenheiten der Liturgie in ihrem heutigen Stande sowohl, als in den verschiedenen Stadien ihrer Ausgestaltung zeigen und die organische Entwicklung von den Aposteltagen bis auf heute beleuchten.

Ich schliesse diese Ausführungen. Ihr Zweck war kein anderer, als angesichts der erfreulichen, aber wie sich nicht leugnen lässt oft der Planmässigkeit entbehrenden Regsamkeit auf liturgisch-historischem Gebiete einmal die nächsten Aufgaben und die Ziele dieser Wissenschaft zu präcisieren, andrerseits durch Darlegung des reichen und fruchtbaren Arbeitsfeldes, das sich hier vor dem Forscher ausdehnt, zahlreiche Freunde der Liturgie zur Mitarbeit einzuladen.

Möge es gelingen, allmählich einen Kreis katholischer Gelehrter, welche auf liturgischem Gebiete thätig sind, zu sammeln, zunächst einmal zu gemeinsamer Beratung der in den vorausgehenden Erörterungen angedeuteten Aufgaben und Ziele, dann aber auch zu gemeinsamer, planmässiger und zielbewusster Arbeit.

Hiezu erfolgreichen Anstoss gegeben zu haben, würde ich als den schönsten Lohn meiner Ausführungen betrachten.

[1] Eine kostbare Grundlage bieten die soeben in 2. Auflage erschienenen « Origines du culte chrétien » (Paris 1898) von Duchesne. Möchte der Altmeister liturgischer Forschung in Frankreich die Zeit und Kraft finden, seine reichen Verdienste um Kirchengeschichte und Liturgie durch ein derartiges Werk zu krönen.

UNE HYPOTHÈSE

SUR

LA DATE ET LE LIEU DE L'INSTITUTION DU ROSAIRE

Par H. DUFFAUT

Curé-Doyen de Montgiscard (Haute-Garonne)

L'exposé de notre hypothèse sera précédé de quelques mots sur les origines du Rosaire et sur les relations de saint Dominique avec la dévote chapelle Notre-Dame de Roqueville.

I

ORIGINES DU ROSAIRE

D'après la tradition des Frères-Prêcheurs, saint Dominique aurait institué le Rosaire à la suite d'une apparition de la Vierge qui aurait eu lieu dans le voisinage de Toulouse. Cette tradition est notoire et constante depuis la fin du XVme siècle.

En 1734, dans le tome Ier d'août des *Acta sanctorum*, les Bollandistes opposèrent le silence des documents du XIIIme siècle aux affirmations de la tradition dominicaine. Leur argument était d'autant plus grave que, saint Dominique ayant été canonisé en 1234, treize ans seulement après sa mort, on entendit dans le Toulousain au procès de sa canonisation trois cents témoins, dont on conserve les dépositions, et qui, par eux-mêmes, avaient vu ou entendu ce qu'ils rapportaient. En outre, dans le cours du XIIIme siècle, au moins six auteurs nous ont laissé la Vie de saint Dominique. Or, dans ces six Vies et dans les dépositions des trois cents témoins du procès de la canonisation, il n'a pas été dit le moindre mot ni de l'apparition de Notre-Dame à laquelle on rattache l'origine du Rosaire, ni même de la prédication du Rosaire par saint Dominique.

Ce silence sur un fait auquel, depuis la fin du XVme siècle jusqu'à nos jours, on a donné une si grande importance dans la vie du saint fondateur des Frères-Prêcheurs, autorisait avec grande apparence de

vérité les Bollandistes au moins à douter que le Rosaire fût l'œuvre de saint Dominique. Aussi la revision par Benoît XIII des leçons historiques de l'office du Rosaire ne modifia pas leur sentiment qu'ils résumèrent ainsi : « Breviarium romanum... non hic videtur niti antiquis testimoniis, « et... in ea re non habet summam auctoritatem [1]. »

Depuis lors, M. le chanoine Douais a publié les *Acta capitulorum* [2] des provinces dominicaines de Provence, de Rome et d'Espagne. La collection de ces chapitres qui s'étend de 1239 à 1302 est complète pour la province de Provence. Certes, si le Rosaire avait occupé une place quelconque parmi les institutions ou les usages de l'Ordre, il semble bien que l'un ou l'autre de ces chapitres, qui ont légiféré sur tant de points minutieux, en aurait parlé. Or, nulle part les *Acta capitulorum* ne le révèlent comme ayant été fondé par saint Dominique ou comme étant une institution de son Ordre. Il est même possible que de vrais érudits se refusent à reconnaître des vestiges de cette dévotion dans les passages des *Acta capitulorum* que nous devrons leur signaler tout à l'heure.

De prime abord, cet argument négatif paraît anéantir absolument la tradition dominicaine.

D'autre part, voici des témoignages qui vont nous montrer le Rosaire aux mains même de saint Dominique.

Vers la fin du XVme siècle, immédiatement après la mort d'Alain de la Roche, le grand restaurateur du Rosaire, trois papes, Sixte IV en 1479, Innocent VIII en 1491 et Alexandre VI en 1494, déclarent que le Rosaire est une dévotion ancienne, instituée par saint Dominique. C'est le moment où les Pontifes Romains reçoivent la tradition dominicaine. Tout en lui assurant ainsi la diffusion et la perpétuité dans l'Eglise, ils ne la donneront que comme une pieuse croyance, comme une tradition vénérable, mais nullement comme une certitude historique.

Saint Pie V dira : « Ut pie creditur [3] » ; Benoît XIII insèrera dans les leçons de l'office du Rosaire : « Ut memoriæ proditum est » ; Léon XIII, dans son nouvel office, répètera : « Ut memoriæ proditum est. » En introduisant, maintenant et modifiant l'office du Rosaire dans sa liturgie, l'Eglise est donc restée dans sa réserve habituelle ; elle n'a aucunement tranché la question des origines historiques de la grande dévotion dominicaine, et le sentiment des Bollandistes, portant sur matière libre, peut être très légitimement soutenu.

En résumant la chaîne des témoignages relatifs au Rosaire, qui

[1] *Acta sanctorum*, 4 août. Nous négligeons les arguments de moindre importance, notamment les contradictions sur des points secondaires que les Bollandistes relèvent dans les auteurs dominicains.

[2] In-8°, Toulouse, Privat, 1895.

[3] Bulle *Consueverunt Romani Pontifices*, 1569.

relient les temps d'Alain de la Roche à ceux de saint Dominique, nous suivrons le plus souvent le travail du dominicain Danzas [1].

Thomas à Kempis écrivait en témoin oculaire : « En 1475, l'Univer-« sité de Cologne vit fonder la confraternité du Rosaire par des docteurs « ès-lettres sacrées appartenant à l'Ordre de Saint-Dominique ; ou plutôt « cette confraternité fut seulement renouvelée, car on lit qu'elle a été « prêchée par le bienheureux Père Dominique, bien que, pour un temps, « elle ait été négligée et mise en oubli [2]. »

En accordant des indulgences à cette confrérie récemment fondée, Alexandre, évêque de Forli et légat *a latere* en Allemagne, disait : « On « lit en différentes histoires que cette dévotion fut prêchée par saint « Dominique, bien que, par la suite des temps et la négligence des « hommes, elle ait subi une intermittence et une éclipse presque totale [3] ».

Les données d'un manuscrit français du Musée britannique, portant le titre de *Livre et ordonnance de la confrérie du psautier de la Bienheureuse Vierge* [4], écrit entre les années 1479 et 1486, ainsi qu'un incunable allemand de 1492 *Unser lieben Frauen Psalter* [5], qui ne serait qu'une œuvre antérieure d'Alain, confirment les témoignages de Thomas à Kempis et du légat Alexandre sur l'auteur du Rosaire. Le manuscrit français s'est inspiré de l'œuvre attribuée à Thomas du Temple, tandis que l'incunable allemand fait des emprunts au *Mariale* de Jean du Mont.

Les œuvres de Thomas du Temple et de Jean du Mont semblent la source unique à laquelle Alain, Thomas à Kempis, le légat Alexandre, l'incunable allemand et le manuscrit français du Musée britannique ont puisé leurs dires. Sixte IV, Innocent VIII, Alexandre VI les ont suivis. Les œuvres de Jean du Mont et de Thomas du Temple étant considérées comme apocryphes, la tradition dominicaine croulerait donc par sa base et serait une invention du XVme siècle, si elle n'avait pas d'autre appui.

Heureusement, il en est autrement. La bienheureuse Claire Gambacorta, qui ouvrit, en 1382, avec six de ses compagnes, la voie à la réforme de l'Ordre dominicain, et qui mourut en 1419, eut l'habitude dès l'âge de douze ans, au rapport d'une religieuse de son temps qui a écrit sa vie, de dire à genoux le Rosaire : « Nunc flexis genibus Rosarium dicere [6] ».

Le XIVme siècle, dans lequel la bienheureuse Gambacorta nous a introduits, a laissé d'autres témoignages qui, sans être aussi formels, ne peuvent néanmoins se rapporter qu'à la dévotion du Rosaire. Le *Liber*

[1] *Etudes sur les temps primitifs de l'Ordre de Saint-Dominique*, tom. IV. ch. XXXII et XXXIII.
[2] DANZAS, tom. IV, p. 368.
[3] *Ibid.*, p. 369.
[4] *Ibid.*, p. 364.
[5] *Ibid.*, p. 373.
[6] *Ibid.*, p. 377.

asceticus et vitae monalium, du monastère dominicain de Tesz, en plusieurs endroits, emploie une locution qui désigne avec netteté les trois parties du Rosaire, lorsqu'il raconte que certaines religieuses avaient coutume de réciter chaque jour, comme la Sœur Beli de Lütisbach, trois fois cinquante *Ave Maria* [1].

Au même temps, les instruments propres à la récitation de ces prières sont en usage et même de mode pour l'ornementation de certains monuments. Dans l'église Saint-Jacques, berceau de l'Ordre dominicain à Paris, on voyait encore avant la Révolution deux tombes décorées de cette manière [2]. Sur une pierre tombale, un personnage de grande stature tenait un rosaire complet avec ses quinze *Pater* et ses cent cinquante *Ave Maria,* bien distincts et faciles à compter. Sur la sépulture en bronze du Frère Humbert, qui fut, avant son entrée dans l'Ordre, Dauphin de Viennois, on avait représenté autour de sa statue, en manière d'encadrement, des figurines de Frères-Prêcheurs, portant des chapelets de cinquante grains chacun, sans compter les *Pater*. Cette tombe était de 1355.

La dévotion aux cinquante *Ave* ou au trois cinquantaines d'*Ave,* qui constitue la partie vocale et matérielle du Rosaire, se retrouve jusque dans la première moitié du XIIIme siècle [3]. Les historiens de saint Louis racontent que ce pieux roi avait l'habitude chaque soir de s'agenouiller cinquante fois et de réciter chaque fois, étant à genoux, « moult à loisir « un *Ave Maria* [4] ». Les premiers historiens de l'Ordre de Saint-Dominique mentionnent aussi plusieurs exemples se rapportant évidemment à la dévotion du Rosaire. Ainsi, Thomas de Champré raconte l'histoire de deux jeunes hommes qui récitaient chaque jour *trois cinquantaines d'Ave Maria* [5]. Une jeune fille d'illustre maison, avant d'entrer au monastère des Sœurs Prêcheresses d'Unterlinden, à Colmar, avait fait vœu de réciter pendant une année *cent cinquante* Salutations angéliques.

D'après le Frère Barthélemy de Trente, contemporain de Jourdain de Saxe, « certaines femmes consacrées à Dieu avaient coutume d'exprimer leur dévotion envers la Mère de Dieu au moyen de *trois cinquantaines d'Ave Maria* [6]. La Sœur Eulalie disait tous les jours *cent cinquante Ave Maria*. Mais, ayant été avertie qu'elle plairait davantage à la Sainte Vierge en s'arrêtant plus longuement à goûter certaines paroles, elle supprima *cent Ave* et n'en récita plus que *cinquante,* mais en y consacrant plus de temps [7].

[1] Danzas, tom. IV, p. 403.
[2] *Ibid.*, p. 407. Mamachi a reproduit le dessin de ces tombes dans le Ier volume de ses Annales.
[3] *Ibid.*, pp. 401 et 402.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

Les *Acta capitulorum*, dont nous avons déjà dit un mot, signalent aussi le chapelet comme l'une des pénitences en usage dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs dans la seconde partie du XIIIme siècle. C'est du moins l'interprétation que le savant auteur de cette publication donne au mot « quinquagena ». Du reste, il est bien certain, d'après les exemples déjà produits, qu'à cette époque c'était l'usage de dire des cinquantaines d'*Ave*; nous ne connaissons pas que la même expression ait été nulle part clairement employée pour désigner cinquante *Pater*. En 1260, le Chapitre provincial tenu à Marseille inflige à quelques prieurs « unam missam et unam *quinquagenam* et unam disciplinam [1] ». En 1268, le Chapitre de Périgueux punit certains Frères de « unum diem a pittancia, unam *quinquagenam* et unam disciplinam [2] ». De même, en 1275, le Chapitre de Perpignan impose « II disciplinas et unam *quinquagenam* [3] »; de même encore en 1276, celui d'Agen prescrit « III disciplinas et unam *quinquagenam* [4] ».

Du Cange ne paraît pas avoir connu le mot *quinquagena*; du moins, il ne l'a pas inséré dans son *Glossaire*. Mais il a constaté dans les Ordres monastiques l'usage d'un nombre déterminé de *Pater* et d'*Ave* comme pénitences ou comme œuvres de piété, car il croit devoir attribuer à cet usage l'origine même du Rosaire : « Rosarii vero, uti vocant, seu recitationis « dominicæ orationis et salutationis angelicæ ad statos calculorum seu glo- « bulorum numeros origo, non est alia quam ex penitentiis monasticis, vel « etiam regularum monasticarum præceptionibus, in quibus vel expiandis « delictis, vel etiam pietatis ac devotionis gratia, certi earumdem oratio- « num a monachis dicendarum numeri imponebantur, quos ut ii facilius « numerarent, munusque sibi injunctum exequerentur, per calculos ac « globulos recensebant, ad quos jam olim exactas preces docet imprimis « Palladius in *Hist. Lausiaca*, cap. XXIII, ubi de Paulo monacho [5]. » Du Cange entend le mot rosaire dans un sens large qui n'est pas le nôtre. Néanmoins, son opinion était à signaler.

La méditation des mystères de la vie de Notre-Seigneur et de sa Mère, qui forme avec la prière vocale le double élément qui constitue le Rosaire, se retrouve, unie à la récitation des cent cinquante *Ave*, jusque dans la première partie du XIIIme siècle. Les Sœurs Béguines de Gand, qui furent dès l'origine sous la direction des Frères-Prêcheurs, et dont la règle date de 1236, récitaient tous les jours le *Psautier de la Vierge*, composé de cent cinquante *Ave*, divisés en trois guirlandes ou chapelets. Un livre contemporain de la règle intitulé *Psautier de la Bienheureuse Vierge*,

[1] DOUAIS, *Acta capit.*, p. 82.
[2] *Ibid.*, p. 134.
[3] *Ibid.*, p. 190.
[4] *Ibid.*, p. 205.
[5] *Glossarium*, V° capellina.

placé entre les mains de chaque béguine pour lui servir de directoire, indiquait ainsi la manière de réciter le Rosaire ou *Psautier :* « La béguine « qui préside devra, avant chaque *Pater* et avant chaque *Ave,* lire quelque « mystère de la vie du Christ et de la Bienheureuse Vierge [1] ».

Il est vrai que, à l'argument tiré de cette règle, on avait objecté qu'elle avait été retouchée, et que, par suite, il n'était pas certain que ce qui concernait le *Psautier* n'eût pas été ajouté postérieurement. Mamachi répondit et prouva qu'il n'avait été apporté de changement à cette règle qu'en 1354 et que ce changement n'eut pas trait au *Psautier;* que ce livre, contemporain de la règle, ne reçut jamais aucune modification [2].

Voilà bien au XIIIme et au XIVme siècle des traces évidentes de l'existence du Rosaire avec son double élément de prières vocales en nombre déterminé et de méditations.

Il est à remarquer que toutes ces traces appartiennent à l'Ordre des Prêcheurs, et que les instruments de la récitation du Rosaire sont en usage dans cet Ordre au XIVme siècle et forment dès lors comme son attribut propre.

D'autre part, l'histoire de l'*Ave Maria* montre que l'institution du Rosaire ne peut pas remonter au delà des premières années du XIIIme siècle. En effet, Eudes, évêque de Paris, en 1196, rend une ordonnance prescrivant aux prêtres d'exhorter les fidèles à joindre la récitation de l'*Ave* à celle du *Pater* et du *Credo,* qu'on trouve seuls avant cette époque [3]. A partir de ce moment la diffusion de l'*Ave Maria* commence, et elle coïncide avec le temps de saint Dominique.

La dévotion dominicaine s'est appelée Psautier de la Vierge, Rosaire, Chapel ou Chapelet, *Capellina* ou *Corona.* De même que le *Psautier* de David se composait de cent cinquante psaumes, dont la récitation, très commune au XIIIme siècle, formait une sorte d'office divin, de même en ce même siècle on offrit à Notre-Dame un office analogue par la récitation d'un pareil nombre de prières en son honneur. C'était la pratique et l'office propre du Béguinage de Gand. De son côté, pour répondre au vœu de la piété du temps envers la Vierge, saint Bonaventure composa deux *Psautiers* de Notre-Dame, le *Psalterium Beatæ Virginis* et le *Psalterium minus.* Cette manière d'honorer la Mère de Dieu par un psautier spécial révèle au XIIIme siècle un état d'esprit tout préparé pour l'éclosion du Rosaire, s'il n'est pas lui-même le résultat de cette institution. En

[1] Danzas, tom. IV, p. 422.

[2] *Ibid.,* p. 411.

[3] Mabillon, *Praefatio ad acta sanctorum,* seculi V, Benedictini, N° 121. Inutile de s'attarder à la discussion du texte de Polydore Virgile relatif à Pierre l'Ermite. Cet auteur ne jouit d'aucune autorité.

> « Virgilii duo sunt : unus Maro, tu, Polydore
> Alter ; tu mendax, ille poeta fuit. »

France, le Rosaire porta aussi dès le XIIIme siècle le nom de *chapel* ou *chapelet* (petit chapel). A cette époque, c'était en ce pays un usage universel de se couronner de fleurs dans les fêtes religieuses et profanes. Cette couronne s'appelait *chapel* ou *chapelet*. Ce mot désigna vite la couronne de roses dont on ornait le front de la Vierge par la récitation des cent cinquante *Ave*. La reine de France Clémence, femme du roi Louis-le-Hutin, faisait dans son testament, en ces termes, le legs de son chapelet : « Item a nostre chier neveu le Dauphin de Viennoys nostre « bon chapel gros que Simon de Lisle fist [1] ». Les Espagnols employèrent le mot rosaire du vivant même de saint Dominique, comme nous l'apprendra bientôt un texte de 1221. Les Italiens se servirent des mots *capellina* et *corona* qui ne sont autres que le mot français *chapel*. Il est remarquable que les mots employés pour désigner la grande dévotion dominicaine, Psautier, Chapel et Rosaire, soient tous contemporains de saint Dominique.

Il faut reconnaître que si le XVme siècle est formel pour attribuer l'institution du Rosaire à saint Dominique, pas un seul des documents allégués jusqu'ici pour le XIIIme et le XIVme siècle ne lui fait cette attribution. Cependant il est un texte de 1221, découvert vers le milieu du siècle dernier, qui a dans ce débat la plus grande importance. Dans son testament, un certain Antonin Sers charge de ses intentions « l'honorable « seigneur Dom Pierre Gonzalès Telme, recteur des Nicolates et premier « administrateur de la confraternité fondée en l'honneur du *saint Rosaire*, « avec le consentement du seigneur évêque Telle, par le respectable « Dominique de Guzman... confraternité dont je fais partie... J'entends « qu'on réunisse les confrères afin qu'ils prient pour moi, et qu'en com- « pensation ainsi que pour les frais des cierges qu'ils porteront en main, « il leur soit distribué trente-huit maravédis et trois mesures de « blé. »

Ce testament a été publié par Mamachi [2]. L'original était conservé aux archives du collège Saint-Jacques à Palencia, en Espagne. Une copie certifiée conforme par un auditeur de nonciature en Espagne et par un procureur du roi auprès de la cour suprême de Madrid, est déposée aux archives généralices des Frères-Prêcheurs. Ce testament est explicite sur la fondation par saint Dominique d'une confrérie du Rosaire. Voilà bien le Rosaire entre les mains de saint Dominique. Mais saint Dominique était-il lui-même l'auteur de la dévotion du Rosaire ? Formellement ce texte ne le dit pas.

Les documents produits jusqu'ici, joints à ce texte, suffisent-ils dans leur ensemble pour prouver l'institution du Rosaire par saint Dominique, ou bien la question reste-t-elle indécise ?

[1] Du Cange, *Glossarium*, V° capellina.
[2] *Annales ordinis prædicatorum*, tom. I, p. 324. — Danzas, tom. IV, p. 428.

Personnellement, nous croyons la question tranchée. Nous croyons que l'ensemble des documents allégués, unis à la tradition, établissent d'une manière certaine que saint Dominique est réellement le fondateur du Rosaire. Notre conclusion se dégage des faits suivants :

D'un côté, le Rosaire n'a pas été institué avant saint Dominique puisque avant ce temps on ne trouve pas traces de l'usage populaire de l'*Ave Maria* et qu'il est même positivement certain que cet usage n'existait pas. En outre, le Rosaire n'a pas été institué plus tard que saint Dominique, puisqu'on le trouve érigé en confrérie par saint Dominique lui-même. D'un autre côté, il est évident que le Rosaire a été institué au sein de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, car au XIII[me], au XIV[me] et dans la première moitié du XV[me] siècle, on ne le rencontre que dans des monastères dominicains, ou parmi des personnes en relations avec cet Ordre.

Joint à ces considérations, le testament de Sers nous paraît décisif en ce sens qu'il confirme la tradition et la rend tout à fait recevable, du moins en ce qu'elle a de plus essentiel : l'institution du Rosaire par saint Dominique. Le XIV[me] et le XV[me] siècle, qui virent croître la légende, n'inventèrent pas la tradition dominicaine, mais la dénaturèrent. Selon le goût dévotieux du temps, ils la surchargèrent de circonstances et de faits merveilleux visiblement apocryphes.

La thèse des origines du Rosaire étant ainsi résolue, reste à expliquer l'incroyable silence des trois cents témoins toulousains du procès de la canonisation, des premiers biographes de saint Dominique et le peu d'importance que lui prêtent les *Acta capitulorum*.

Cette explication résulte des faits et des témoignages qui ont été produits. Le Rosaire, qui a pris depuis la fin du XV[me] siècle jusqu'à nos jours une si magnifique expansion, n'a pas eu à ses débuts l'éclat retentissant que la légende lui a donné. Il fut assurément prêché par saint Dominique, le testament de Sers en fait foi ; mais le saint patriarche ne le laissa pas à ses fils comme une chère et importante institution de son Ordre, sinon ses premiers biographes et les *Acta capitulorum* l'auraient signalé. La diffusion de cette dévotion ne fut même ni l'objet habituel de sa prédication ni la cause frappante d'un nombre considérable de conversions éclatantes, car autrement les témoins toulousains auraient sûrement raconté quelqu'une de ces conversions, et auraient parlé de cette prédication.

La rigueur de ces déductions nous contraint de reconnaître que le saint apôtre n'enseigna le Rosaire que peu fréquemment et d'une manière discrète et en quelque sorte privée ; que, bien loin d'en faire une institution de son Ordre, il ne la propagea que parmi les simples fidèles comme un moyen individuel et facile de prière vocale et d'oraison. En fait, quand le Rosaire se montre, c'est d'abord parmi le peuple ; il pénètre ensuite dans les monastères de femmes, et l'Ordre des Frères-Prêcheurs ne l'adopta

que dans la seconde moitié du XIIIme siècle comme œuvre pénitentiaire, et ne l'admit dans son bréviaire et son missel qu'à la fin du XVIme siècle [1].

Cette conception du Rosaire à ses débuts, telle que nous l'avons dégagée des documents de la cause, est donc tout autre que celle que la légende en avait donné. Avec elle l'argument du silence, qui paraissait tout d'abord péremptoire, n'a plus aucune valeur.

En règle, en effet, le silence d'un historien ne peut être opposé que si l'événement dont il s'agit est notable et de nature à pouvoir et à devoir entrer dans le cadre que l'auteur s'est tracé. Or, les six Vies de saint Dominique, que le XIIIme siècle nous a léguées, sont toutes très sommaires ; beaucoup de faits, même importants, y ont été omis ; le but évident des auteurs n'était pas d'être complets, mais de recueillir les faits les plus saillants de la vie de leur saint fondateur, surtout ceux qui se rattachaient à l'institution de l'Ordre. Avec un semblable dessein le Rosaire, tel du moins que les documents contemporains l'ont fait connaître, a dû certainement être négligé, quand il n'a pas échappé entièrement à leurs investigations. Pareillement les *Acta capitulorum* n'eurent pas à s'occuper du Rosaire qui n'eut primitivement aucun rapport avec l'Ordre. De même aussi les trois cents témoins toulousains n'eurent pas à en parler, le Rosaire n'ayant pas été habituellement prêché par saint Dominique et n'ayant pas opéré parmi les hérétiques les nombreuses et éclatantes conversions que la légende lui avait attribuées. Le Rosaire ne fut principalement donné par saint Dominique que comme un moyen facile et d'ordre privé de répandre dans le peuple l'usage de la méditation avec celui de la prière vocale. Dans de telles conditions, l'argument négatif ne peut plus être invoqué.

J'ai parlé de prière d'ordre privé. A cette occasion, il y aurait lieu de jeter un regard sur les habitudes de la piété chrétienne au XIIme et au XIIIme siècle. En ces âges si différents du nôtre, l'office canonique était la grande prière ordinaire et universelle. Il n'était aucun monastère, aucune église cathédrale, collégiale, ou même peut-être rurale, qui n'eut cette psalmodie quotidienne : les Matines étaient la prière de la nuit, Prime la prière du matin et Complies celle du soir. Les vocations sacerdotales étant alors très nombreuses, la plus petite paroisse se trouvait avoir plusieurs prêtres, généralement originaires du lieu, et dont la tâche était uniquement l'acquit des fondations pieuses. Le curé était le chef de ces sortes de communautés que plus tard on appellera consorces ; il y prenait souvent ses vicaires parmi ceux de leurs membres qui avaient obtenu après examen des lettres d'approbation. En outre, les jeunes clercs se préparaient à la tonsure, aux ordres mineurs, au sous-diaconat, au diaconat et à la prêtrise dans leur paroisse natale, sous l'œil et le contrôle

[1] Communication du R. P. Kaiser, O. P.. bibliothécaire, via Panetteria, Rome.

du curé. L'école presbytérale avait remplacé au moyen âge l'école épiscopale des premiers siècles de l'Eglise. Or, à l'exception du curé et des vicaires, le clergé rural était aussi peu instruit que peu occupé. Dans ces conditions l'Eglise, toujours préoccupée de l'honneur et de la sainteté de ses prêtres, fut naturellement amenée à encourager, sinon à prescrire partout, la psalmodie publique et quotidienne de l'office canonique. Cette occupation commune était d'ailleurs pour le clergé, grâce à la ferveur religieuse du temps, aussi facile que salutaire. Le *Synodal* de Bernard Gui [1325] fait la preuve de cet usage pour le diocèse de Lodève : « Item « ad instar predecessorum nostrorum statuimus... omnibus et singulis « rectoribus et prioribus et vicariis eorum, curatis nostre civitatis et « dyocesis Lodovensis, ut singulis diebus non festivis tocius anni quibus « consuetum est campanas pulsari, pulsent eas aut pulsari faciant pro « horis canonicis, videlicet ad Matutinas, ad Primam et Missam, et Ter- « ciam, et Meridiem, ac Nonam, et Vesperas, et ad Completorium [1] ». Bernard Gui ici n'innovait rien ; il rappelait et renouvelait au commencement du XIVme siècle d'anciennes ordonnances, « ad instar predeces- « sorum nostrorum ». Le petit diocèse de Lodève, avec ses églises isolées à travers un pays montueux et pauvre, n'était pas une exception ; il s'était conformé à la loi ou à l'usage général qui paraît remonter à l'époque carlovingienne.

On sait que Alcuin [804] avait composé un abrégé de l'office canonique, une sorte de bréviaire pour la cour [2].

Cet usage de la psalmodie publique de l'office dans les églises même rurales, au XIIIme siècle, serait facile à prouver pour plusieurs autres diocèses de France [3]. Notamment c'était le cas pour celui de Toulouse, où, dans la paroisse de Montgiscard [4], comme dans une foule d'autres, du reste, une consorce de prêtres obituaires vaquait encore à cette psalmodie, dans le XVIme siècle. On lit dans les statuts de cette consorce : « In festis vero solemnibus dictis horis sive matutinis non interessentes « pro qualibet hora decem denariorum punientur [5] ». Le peuple aimait à se rendre de jour et de nuit dans les églises pour s'y unir à la prière

[1] Douais, *Un nouvel écrit de Bernard Gui, le synodal de Lodève*, in-8°, Paris, Alphonse Picard, 1894, p. 7.
[2] Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain*, p. 194.
[3] Voir divers statuts diocésains dans Martène.
[4] Paroisse qui compte actuellement 900 habitants et qui en comptait moins encore au XIIIme siècle. Dans la première moitié du XVIme siècle, la consorce était composée de quinze prêtres obituaires, originaires, en général, du lieu. En 1547, ils obtinrent une revision de leurs statuts qui réduisit, par voie d'extinction, leurs places au nombre de douze. L'usage de la psalmodie quotidienne de l'office canonique s'y maintenait encore à ce moment. Peu à peu, la ferveur déclinant, on diminua de plus en plus cette psalmodie. En 1790, sur les douze places dont la consorce se composait, quatre seulement étaient effectivement occupées. et l'office se bornait à la récitation publique des Complies chaque jour de carême, et des Vêpres et Complies le samedi et la veille des fêtes.
[5] *Arch. dép. de la Haute-Garonne*, G. 565.

canonique. Un grand nombre de laïques instruits récitaient d'ailleurs chaque jour cet office. Avec le sacrifice de la messe, le *Pater* et le *Credo*, l'office canonique était l'unique prière communément en usage dans la chrétienté au XIIme siècle et au commencement du XIIIme. Le *Psautier* de David en formait la partie principale. Les religieux convers, généralement incapables de lire l'office canonique, récitaient en place uniquement un certain nombre de *Pater* [1].

A l'époque où il institua le Rosaire, saint Dominique n'eut pas et ne put pas avoir, dans le milieu qui l'entourait, la pensée d'introduire la nouvelle dévotion dans les Ordres religieux, dont l'office canonique ou le *Pater*, étaient à ce point consacrés par la règle et la coutume que celui qui aurait voulu y introduire quelque modification, aurait paru un novateur dangereux et aurait soulevé les plus vives réclamations. C'est pourquoi, même pour les frères convers et les religieuses de son Ordre, saint Dominique ne songea pas à établir autre chose, comme prière de règle, que ce qui était partout en usage.

Le Rosaire, surtout avec son intime association de méditations et de prières vocales, ne pouvait donc être, dans l'esprit de son fondateur, qu'une dévotion d'ordre privé, et bonne seulement à répandre parmi les simples fidèles. Le XIIme et le XIIIme siècle, qui furent les deux plus grands siècles chrétiens, ne connurent guère que la dévotion et la prière canoniques. Sauf le Rosaire, les dévotions particulières ne sont écloses qu'au XIVme et surtout au XVme siècle. Saint Dominique fut un initiateur. Jusque-là l'oraison mentale, telle que nous l'entendons aujourd'hui, était peu répandue même dans les Ordres religieux. Par le Rosaire, saint Dominique venait en aide, s'il ne le créait pas, à ce mouvement vers la prière individuelle et mentale, qui sera peu de chose encore au XIIIme et au XIVme siècle, mais qui grandira considérablement à partir du XVme, à mesure que la prière canonique diminuera dans le monde. Insensiblement, l'oraison mentale prendra une plus large place et préoccupera davantage les nouveaux fondateurs ou réformateurs d'Ordres religieux, qui en feront l'un des exercices les plus importants de leur règle, saint Ignace, saint François de Sales, saint Vincent de Paul, Olier, saint Liguori, sainte Thérèse. C'est la gloire de saint Dominique d'avoir rendu par le Rosaire ce moyen de sanctification facile à tous, et d'avoir en même temps suppléé dans le monde à l'amoindrissement progressif de la prière canonique.

La prédication du Rosaire par saint Dominique, telle que nous la connaissons maintenant, s'accorde mieux, croyons-nous, avec le fait de l'apparition de Notre-Dame lui donnant le Rosaire et lui prescrivant

[1] L'*Ave Maria* n'entra dans l'office des frères convers dominicains que dans la seconde moitié du XIIIme siècle.

de le prêcher. Assurément, saint Dominique fut fidèle à l'ordre reçu. Mais en même temps de quelles précautions, de quelle prudence, son humilité n'entoura-t-elle pas sa parole pour ne laisser rien entrevoir des divins secrets de son âme! C'est la conduite ordinaire des Saints. Si, parfois, il est des missions surnaturelles qu'il importe de rendre aussitôt publiques, la Providence a soin, dans ces cas, de choisir de timides enfants absolument impropres à réaliser par eux-mêmes l'objet de ces missions, afin de laisser en toute évidence l'action divine : tels Jeanne d'Arc et Bernadette de Lourdes. La propagation si lente du Rosaire à travers le XIIIme et le XIVme siècle, fut en partie la conséquence de l'humilité et de la réserve qui couvrirent son berceau, et qui étaient commandées par la nature même de son origine céleste.

II

RELATIONS DE SAINT DOMINIQUE AVEC LA DÉVOTE CHAPELLE NOTRE-DAME DE ROQUEVILLE [1]

Après l'entrevue de Montpellier, vers le mois de juillet 1206, sur les conseils de Diégo, évêque d'Osma en Espagne, et de Dominique son compagnon, les légats du Pape dans le midi de la France s'étaient remis à l'œuvre avec une ardeur toute nouvelle. Renonçant à tout l'appareil de leur dignité, ils traversent nu-pieds les rues de Montpellier et se dirigent vers le Toulousain, le principal foyer de l'hérésie albigeoise. Ils vont de ville en ville, de château en château, disputant en toute occasion contre les sectaires [2]. Les chroniqueurs n'ont pas marqué la route choisie par les légats. Mais comme pour s'en retourner du Toulousain vers Béziers, ils prirent leur chemin par Verfeil et Caraman, tout porte à croire qu'ils vinrent par la grande voie romaine de Narbonne à Toulouse, qui, d'ailleurs, était la voie directe, ordinairement suivie, la meilleure et celle qui offrait à leur zèle les lieux les plus importants du pays. On peut dès lors penser qu'ils visitèrent à leur passage le lieu de Montgiscard [3], qui était traversé par cette voie et où l'hérésie d'ailleurs avait des partisans nombreux et ardents. En général, à cause de leur qualité de légats, l'hospitalité leur était offerte dans la maison du seigneur le plus considérable du lieu. Peut-être à ce titre le baron de Montgiscard, le grand chrétien, le « vir catholicus » dont nous parlerons tantôt, eut-il l'occasion de les recevoir dans sa demeure, ou du moins de se raffermir par leur entretien

[1] Située sur la paroisse de Montgiscard, à 20 kilomètres de Toulouse.
[2] « Ad indictas disputationes de castro in castrum nudis plantis et pedibus ambulabant. » *Historiens des Gaules*, tom. XIX, *Guillaume de Parylaurens*, ch. VIII.
[3] Situé à 18 kilomètres de Toulouse.

dans cet attachement à la foi, dont il donnera prochainement d'éclatantes preuves au milieu de l'apostasie générale de la noblesse du Toulousain.

Dans les derniers mois de cette année (1206), les saints prédicateurs avaient déjà opéré beaucoup de conversions parmi lesquelles celles d'un certain nombre de femmes hérétiques, qui devinrent les premières religieuses de Prouille. Durant près de dix ans, saint Dominique, avec quelques compagnons, exerça son apostolat surtout dans le Toulousain, le Carcassés et l'Albigeois.

Pendant ce temps les prédications de saint Dominique auraient, selon Gillabert [1], déterminé les habitants de Montgiscard à bâtir à Roqueville une chapelle spacieuse en place du petit oratoire qu'on y voyait auparavant. « Les peuples pour faire despit à ces hérétiques et pour la dévotion, « et esmeus par les prédications de saint Dominique qui estoit avec le « comte de Montfort, qui tachoit destablir par ses prédications la dévotion « de Nostre-Dame, bastirent partout doratoires et des chapelles à la Sainte « Vierge, et comme Tholose havoit été et ses voisinages plus entaché « de ceste peste hérétique, la fut plus grande la dévotion du peuple « deriger des chapelles à la Sainte Vierge. Or, de ceste illustre marque « de dévotion fut décorée la colline de Nostre-Dame de Roqueville qui « est interjacente entre la ville de Montgiscard et le château de Maffre « comte de Belveze, où auparavant il ny havoit qu'un oratoire [2]. »

Les prédications de saint Dominique dont parle Gillabert, à la suite desquelles la chapelle de Roqueville fut reconstruite, doivent trouver leur place dans les quatre premières années de son apostolat dans le Toulousain. Si nous n'avons pas découvert la source à laquelle Gillabert a puisé ce fait, du moins aujourd'hui des documents inédits de son temps nous révèlent d'autres circonstances où les prédications de saint Dominique, « qui estoit avec le comte de Montfort », ont pu également se produire.

Lorsque Montfort parut dans le Languedoc à la tête de la croisade, les légats se rendirent aussitôt auprès de lui et l'accompagnèrent dès lors constamment. En 1211, Montfort ayant pénétré dans le Toulousain, Frère Dominique se montre aussitôt à sa suite dans la compagnie des

[1] Chapelain de Roqueville de 1640 à 1684. — A laissé des notes très précieuses sur l'histoire de Roqueville dans un registre côté N° 13, déposé aux Archives départementales de la Haute-Garonne, série G, fonds de Roqueville. Il consulta, avec le plus grand soin, notamment les minutes des anciens notaires du lieu, les archives de l'archevêché de Toulouse dont le fief de Roqueville dépendait, et aussi les archives des anciennes familles du pays, en particulier celles des Gavarret, qui étaient déjà seigneurs directs de Montgiscard au XIIIme siècle et qui acquirent plus tard la plus grande part de la chevalerie de Roqueville. Les notes que Gillabert a laissées sur Roqueville sont très exactes. Nos propres recherches ont contrôlé tout ce qu'il rapporte à l'exception de quelques faits à peine, dont les sources, sans doute, nous ont échappé, mais que nous tenons quand même pour certains, l'exactitude de Gillabert dans tout le reste en étant un sûr garant.

[2] *Reg.* 13, f° 3.

légats et de l'évêque de Toulouse. Sa présence auprès d'eux se manifeste à Lavaur, le 15 mai 1211, où il obtient deux donations, l'une de Montfort et l'autre de l'évêque de Toulouse, en faveur de ses religieuses et de ses Frères de Prouille [1]. Environ un mois après, le 21 juin, on le retrouve durant le siège de Toulouse encore auprès de Montfort et des légats : il est témoin, avec la qualification de « Frère Dominique prédicateur », conjointement avec les légats et plusieurs prélats, seigneurs et religieux, dans l'hommage du comté de Cahors que l'évêque de cette ville fit au chef de la croisade [2]. Frère Dominique suivait donc, en compagnie des légats, l'armée de Montfort en mai et juin 1211.

Or, dans la semaine qui précéda cet hommage, Montfort avec les légats, les personnes de leur suite et toute son armée, vint rejoindre à Montgiscard un renfort considérable que Thibaut, comte de Bar, lui amenait. Les croisés séjournèrent à Montgiscard quatre ou cinq jours, c'est de là que, le jeudi 16 juin, ils partirent pour mettre le siège devant Toulouse [3]. Il est évident que durant ce stationnement saint Dominique, « qui estoit avec le comte de Montfort », ne manqua pas de s'acquitter des devoirs de sa charge de prédicateur. Le saint apôtre y trouva aussi l'occasion de renouveler les relations intimes qui semblent l'avoir uni au baron de Montgiscard, le comte Maffred de Belbeze. Vraisemblablement, saint Dominique lui inspira alors les démarches que Maffred entreprit presque aussitôt auprès de son cousin, le comte de Toulouse, et qui eurent pour sa baronie, la chapelle de Roqueville et sa famille, de si déplorables conséquences.

En avril précédent, durant le siège de Lavaur, Raymond VI avait abandonné le camp des croisés et s'était nettement déclaré pour l'hérésie. Devant cette nouvelle attitude de son cousin, le comte Maffred se trouva dans une situation perplexe. D'une part, il devait obéissance à Raymond qui était son suzerain ; d'autre part, il ne devait pas moins de fidélité à l'Eglise. Ce fut sur ces entrefaites que l'armée de Montfort, avec les légats et Frère Dominique, vint camper à la mi-juin quatre ou cinq jours à Montgiscard. Naturellement, Maffred, dans son embarras, rechercha le conseil des légats et de Frère Dominique, et la résolution qu'il prit dès ce moment était digne de leur conseil. A peine, en effet, Montfort avait-il en fin juin levé le siège de Toulouse, que Maffred entreprit résolument auprès de Raymond VI les plus pressantes démarches, qu'il renouvela plusieurs fois, afin de le ramener dans les voies de l'Eglise.

Bernard Gui raconte ainsi ces démarches : « En cette même année « 1211 et le quatre des ides d'août (10 août), Maffred de Belbèze, homme

[1] Balme, *Cartulaire de Saint-Dominique*, pp. 215 et 231.
[2] Balme, *ibid.*; *Hist. gén. de Languedoc*, éd. Privat, tom. VIII, cc. DCXI et DCXII.
[3] Causo. V. 1742-1750. — *Chronique romane*, *Hist. du Languedoc*, édit. Privat, tom. VIII, col. 68.

« profondément catholique, ayant plusieurs fois et toujours inutilement « exhorté son cousin, le comte Raymond de Toulouse, pour qu'il aban- « donnât entièrement l'hérésie, celui-ci méprisa tous les avertissements. « Maffred, craignant d'encourir la censure apostolique, se retira auprès « des évêques et du comte de Montfort, qui le reçurent avec honneur [1]. »

Désormais à la suite de l'armée de Montfort, les entrevues du comte Maffred et de Frère Dominique pourront être fréquentes. Sûrement sa courageuse détermination pour la cause de l'Eglise lui attira les félicitations empressées des évêques et de Frère Dominique, surtout si cette détermination était, comme il est tout à fait vraisemblable, le fruit de leur conseil. Le rôle de conseiller et d'ami que nous attribuons à saint Dominique nous semble ressortir avec évidence de la nature et de l'ensemble des faits, ainsi que du caractère de l'historien qui nous a conservé la mémoire du comte Maffred. C'est, en effet, à ces relations entre l'apôtre et le chevalier, et à une sorte d'association en vue d'un dessein et d'un effort communs, que nous attribuons le fait que seul le dominicain Bernard Gui, qui a écrit un siècle après les événements, nous ait signalé le rôle du comte Maffred, tandis qu'aucun chroniqueur du temps n'a fait mention de lui. A notre avis, ce serait par les archives de son Ordre que l'historien dominicain aurait connu et admiré la magnanimité et les malheurs de Maffred et la part glorieuse et décisive qu'il prit à la bataille de Muret.

Sa proche parenté avec Raymond VI assurait au comte Maffred une influence considérable sur la noblesse du Toulousain. Sa défection, si elle n'était pas promptement réprimée, pouvait déterminer parmi les vassaux du comte de Toulouse un mouvement désastreux. Profondément blessé, Raymond VI brûle de se venger. En toute hâte, le 10 août 1211, il rassemble une troupe de chevaliers, vassaux et alliés, et vient mettre le siège devant Montgiscard, qu'il emporte immédiatement d'assaut, et qu'en haine de son cousin il détruit entièrement ainsi que toute la baronie et le sanctuaire de Roqueville.

Dès que Raymond VI fut ouvertement entré en campagne pour le compte de l'hérésie, la noblesse du pays, toujours secrètement fidèle à la secte, jeta le masque, et, comme un seul homme, courut de toute part autour de lui. La marche du comte à travers le Lauraguais ne fut jusqu'à Castelnaudary qu'un triomphe. Son armée, peu nombreuse au départ, comptait, d'après certains auteurs, plus de cent mille hommes quand il arriva devant cette ville pour l'assiéger.

Gillabert [2] raconte ainsi la ruine de la baronie de Montgiscard :

[1] « Praeclara francorum facinora, apud Catel, *Histoire des comtes de Tolose*, ad calc., p. 115 ». — Gillabert raconte aussi ces démarches presque dans les mêmes termes que Bernard Gui.

[2] *Reg.* 13, 1803.

« Le comte Raymond de Tholose ayant appris comme Maffre de Belvèze « avait suivi le parti du comte de Montfort, enrage de despit, sen va a « Montgiscard, brusle la ville, lesglise et de la alla brusler l'oratoire de « Roqueville, prit le château de Belveze, et pour ce quil estoit sur une « haulte eminence, bien fort, ne le voulut point abattre, mais le pourveut « de soldats pour le garder ».

Bernard Gui ajoute quelques détails que Gillabert n'a pas connus. Après avoir dit la retraite de Maffred auprès de Montfort, il continue :

« Peu après [1], le comte Raymond de Toulouse, en haine de son « cousin Maffred, vint mettre le siège devant le château de Belbèze et « devant la ville de Montgiscard, voisine du château. Il ne laissa pas « pierre sur pierre dans toute la baronie du comte Maffred et massacra « toutes les personnes qui se trouvèrent dans le château. Deux jeunes « enfants seuls furent sauvés par une servante qui, en se cachant, réussit « à les faire passer dans le Béarn à l'insu de Raymond. »

Grande fut la douleur du comte Maffred en apprenant la vengeance atroce de Raymond, la ruine de sa baronie, la destruction des églises, l'incendie et la démolition du sanctuaire de Roqueville, le massacre de ses vassaux et de sa famille. Ses malheurs attirèrent sur lui tous les regards dans l'armée de Montfort. Bientôt, soutenu par la tendre sympathie des légats, de Frère Dominique et de Montfort lui-même, puisant dans la foi un héroïque courage, il courba docilement la tête sous le poids du sacrifice. Désormais sans famille et sans biens, il ne se dévouera que plus librement et plus ardemment à Dieu, à Notre-Dame et à l'Eglise. S'adressant dans un admirable élan à la Consolatrice des affligés, il lui fit solennellement vœu de rebâtir le sanctuaire de Roqueville, si elle daignait lui accorder de recouvrer ses biens. « Ayant ouï ces nouvelles, « Maffre de Belveze fit vœu de rebastir la chapelle de Nostre-Dame de « Roqueville s'il venoit à bout de la victoire et de son château [2]. »

Ce vœu fut agréé par la Mère de Dieu. Bientôt le baron de Montgiscard retournera dans son château de Belbèze ; mais auparavant il aura été dans la plaine de Muret, où l'hérésie sera jugulée, l'instrument providentiel de la défaite des Albigeois et de la victoire décisive de Notre-Dame. L'héroïsme de sa foi, la générosité de son sacrifice, son humble abandon à Dieu et à Notre-Dame, l'avaient en quelque sorte sacré pour cette œuvre.

Deux ans après, le jeudi matin 12 septembre 1213, l'armée de Montfort en vint aux mains devant Muret avec l'armée alliée du roi d'Aragon et du comte de Toulouse. Les évêques avec le clergé, et parmi eux Frère Dominique, étaient entrés dans l'église pour prier durant que la bataille se livrerait.

[1] « Praeclara francorum facinora ». *Histoire des comtes de Tolose*, p. 115.
[2] Gillabert, *Reg.* 13. f° 3.

L'armée croisée était divisée en trois corps. Dans celui du centre un groupe de chevaliers d'élite, dont les principaux étaient Alain de Roucy et Florent de Ville, avaient conjuré la mort du roi d'Aragon, afin de gagner d'un seul coup la bataille. Dès le premier engagement, l'avant-garde ennemie fut rejetée sur les ailes. Le corps de bataille, où se trouvait le roi d'Aragon, étant ainsi découvert, l'action décisive s'engagea. Le choc fut terrible. Fidèles au plan qu'ils avaient arrêté, les chevaliers croisés commandés par Alain de Roucy et Florent de Ville, toujours unis, découvrent le roi et le tuent.

Dès cet instant, la cavalerie alliée, découragée, lâche pied et s'enfuit. Les croisés n'eurent plus qu'à massacrer des fuyards. On estime que quinze à vingt mille hommes périrent du côté des alliés, et neuf hommes seulement du côté de Montfort.

L'honneur de la victoire revient à ce groupe de chevaliers qui avaient conjuré la mort du roi, et plus particulièrement à celui d'entre eux qui lui porta le coup fatal.

Mais quel est ce chevalier ? A notre avis, Bernard Gui l'a désigné quand il écrit : « Après la bataille le noble comte Simon ordonna à « Maffred de Belbèze et à quelques autres de le conduire au lieu où le roi « avait été tué. En arrivant en ce lieu, il aperçut le corps du roi étendu au « milieu d'un champ et dépouillé ; des fantassins lui avaient enlevé ses « armes. Ce très pieux comte voyant le roi gisant à terre descendit de « cheval semblable à un autre David auprès de Saül [1]. » Montfort après la bataille, voulant voir le cadavre du roi d'Aragon et le lieu où ce prince était tombé, ne pouvait s'adresser qu'aux chevaliers présents à sa mort, surtout à celui d'entre eux qui l'avait tué, et dont le nom volait de bouche en bouche dans son armée. Or, Alain de Roucy et Florent de Ville étaient présents au lieu et au moment où le roi succomba. C'est naturellement à eux, comme chefs de la conjuration, que Montfort devait recourir. S'il s'adressa au contraire personnellement au comte Maffred de Belbèze, qui ne servait qu'en qualité de simple chevalier, la raison en est que le baron de Montgiscard s'était couvert de gloire en tuant le roi, et que Montfort entendait ainsi honorer singulièrement aux yeux de toute son armée l'auteur de la victoire.

Peu après la bataille de Muret, le comte Maffred retourna dans son château de Belbèze et rebâtit la chapelle de Roqueville, avec le concours du roi de France, de l'évêque de Toulouse et peut-être encore de saint Dominique. Vraisemblablement alors la chapelle reçut le vocable qu'on lui reconnaîtra authentiquement plus tard. Le roi fit donation à l'évêque de la chapelle et de tout le pays voisin [2].

[1] « Praeclara francorum facinora ». *Histoire des comtes de Tolose*, p. 117.
[2] L'auteur développera et prouvera ces faits dans un tirage à part.

III

LA DATE ET LE LIEU DE L'INSTITUTION DU ROSAIRE

Le Rosaire est donc l'œuvre de saint Dominique. En ce point la tradition de son Ordre est justifiée, et par là elle devient, à nos yeux du moins, digne de quelque respect, puisque malgré ses excès tout n'est pas faux dans ce qu'elle rapporte. Nous sommes porté à croire qu'elle renferme encore quelques autres parcelles de vérité que nous voudrions dégager. En particulier, quant au fait de l'apparition de la Vierge, la tradition est tellement universelle, constante, ratifiée par l'Eglise, conforme à la nature même des choses et si en rapport avec la conduite de saint Dominique dans la prédication du Rosaire, qu'il est sage de l'accepter. D'autre part, certaines circonstances historiques de temps et de lieu viennent s'harmoniser si parfaitement avec la tradition dominicaine et en quelque sorte l'encadrer, que nous n'hésitons pas à présenter, touchant la date et le lieu de l'institution du Rosaire, une hypothèse, qui peut-être ne sera pas aux yeux de tous dépourvue de toute vraisemblance.

1° A quelle époque, d'après les historiens, remonte l'origine du Rosaire ?

Au rapport de Percin « c'est l'opinion constante et très reçue du plus « grand nombre des auteurs que, avant la bataille de Muret, le Rosaire « avait été déjà révélé par la Bienheureuse Vierge Marie au bienheureux « Père Dominique, et que, au moment de cette bataille, avant que les « armées n'en vinssent aux mains, il était prêché par ce bienheureux Père « avec un zèle tout nouveau : c'est indiscutablement la tradition de la « ville de Muret [1]. »

Un texte attribué à Alain de la Roche précise davantage la date de cette institution ; il la fait remonter à trois ou peut-être quatre ans avant la fondation des Frères-Prêcheurs [2]. Or, la fondation des Frères-Prêcheurs étant du commencement de 1215, celle du Rosaire se rapporterait donc pour le plus tôt au commencement de 1211, et pour le plus tard à la première moitié de 1212.

D'après le texte d'Alain, l'institution du Rosaire aurait eu lieu dans un temps où la ville de Toulouse combattait avec une puissante armée en faveur de l'hérésie : « Tolosa heresim Albigensium... summa vi ac ope propugnabat [3] ». Alors le bienheureux Dominique fut saisi d'une douleur

[1] Percin. *Monum. conv. Tol.*, p. 12.
[2] « Et haec gesta sunt tribus circiter annis vel quatuor ante ordinis praedicatorum institutionem ». *Ibid.*, p. 12.
[3] *Ibid.*

extrême parce que sa parole n'avait plus aucun accès dans le cœur des Toulousains : « neque in animos Tolosanorum penetrare sese B. Domi-« nicus valebat [1]. »

Dans le cours de 1211 s'est-il accompli des événements capables de jeter Frère Dominique dans une peine extrême et de lui fermer tous les cœurs dans le pays toulousain ? La ville de Toulouse a-t-elle combattu à ce moment en faveur de l'hérésie avec une puissante armée ? La situation du Toulousain après le 10 août 1211 donne pleine satisfaction à tous ces desiderata. Avant cette date, Raymond VI n'avait pas encore pris les armes contre la foi. Après cette date, au contraire, la ville de Toulouse s'était levée à sa suite comme un seul homme, et marchait en masse pour l'hérésie. L'armée de Raymond, rapidement grossie de tous les chevaliers de la région, allait de triomphe en triomphe à travers le Lauraguais jusqu'aux portes de Castelnaudary. Jamais l'hérésie ne fut plus fière de ses succès, plus confiante en sa force et en son avenir. Il se comprend qu'alors la parole de Dominique n'eut plus aucun accès dans le cœur des habitants du Toulousain. Sa douleur ne se justifie que trop par la défection unanime du pays.

Deux fois seulement l'hérésie mit en ligne une formidable armée, en août 1211, et en septembre 1213 au moment de la bataille de Muret. Si, d'après l'opinion la plus commune des auteurs, le Rosaire était institué bien avant cette bataille et trois ou quatre ans avant la fondation des Frères-Prêcheurs, la prise d'armes qui coïncida avec l'institution du Rosaire serait exactement celle du 10 août 1211.

2° En quel lieu la Vierge apparut-elle à saint Dominique pour lui donner le Rosaire ?

D'après le texte attribué à Alain ce serait dans une forêt, voisine de Toulouse, où le saint apôtre s'était retiré pour se livrer à la prière et à la pénitence. « Ergo zelo exæstuans et dolore, in cavernoso proximæ « sylvæ abdito sese aliquando solum conjicit ad Deiparæ impensius opem « implorandum [2]. »

Y a-t-il au voisinage de Toulouse une forêt dans laquelle saint Dominique en ce temps ait pu et même en quelque sorte ait dû venir, et où l'on puisse placer avec vraisemblance ses pleurs et sa pénitence en même temps que l'apparition de la Vierge ? Il est certain d'abord d'après un acte de décembre 1190, relaté par Teulet dans ses *Layettes du Trésor des chartes* [3], que la chapelle de Roqueville se trouvait alors au milieu d'une forêt qui s'étendait d'un côté jusqu'aux bords de l'Ers et qui même portait

[1] Percin, *Monum. conv. Tol.*, p. 12.
[2] *Ibid.*
[3] Tom. I, p. 163.

son nom « nemus Rocovillæ ». Par sa situation dans cette forêt, la chapelle de Roqueville, à vingt kilomètres à peine de Toulouse, et sur les bords de la grande voie romaine qui reliait Toulouse à Narbonne, répond singulièrement aux exigences de la tradition. Certes, la destruction, au 10 août 1211, de cette chapelle qu'il avait fait agrandir, la ruine de la baronie entière de Montgiscard et le massacre de la famille du comte Maffred étaient des événements capables d'exciter la tendre compassion de Frère Dominique. Et comme ces désastres n'avaient été consommés qu'en haine de la foi et par suite de la fidélité à l'Eglise du catholique comte Maffred, le cœur de Dominique ne put que ressentir la sympathie la plus profonde pour le magnanime chevalier et pour ses malheureux vassaux. Si, en outre, on considère que le saint apôtre avait exercé son ministère auprès des populations du lieu, qu'il était vraisemblablement l'inspirateur des démarches et des résolutions du comte de Belbèze et partant la cause indirecte du désastre, on conçoit la douleur que ces faits, joints à l'apostasie unanime du pays, produisirent dans l'âme de Dominique. Dans de telles circonstances, il est naturel et très vraisemblable que, poussé par la compassion et le zèle ardent de son cœur, et peut-être aussi sollicité par les prières et les larmes de Maffred, tandis que Raymond VI reprenait les châteaux du Lauraguais et assiégeait Castelnaudary, Dominique, se jetant sur les derrières de ce prince pour tenter de ressaisir et rendre à la foi les populations égarées, se soit transporté au milieu de la baronie en ruine pour en adoucir, s'il était possible, l'effroyable malheur. La forêt de Roqueville, avec sa chapelle détruite, était donc en ce temps capable d'attirer ce grand dévot de Notre-Dame dans ses profondeurs, de provoquer en lui cette douleur et cette ferveur de prière et de pénitence, qui lui obtinrent la céleste apparition.

Mais la tradition du pays a-t-elle gardé quelque souvenir des origines du Rosaire ? En vérité, nous n'avons découvert à ce sujet aucun témoignage direct. Néanmoins, il y a des faits importants qui méritent considération.

D'abord Muret, la ville par excellence du Rosaire, attribuait encore dans le XVIIme siècle la victoire de 1213 à Notre-Dame de Roqueville. A l'occasion d'une terrible peste qui en 1653 ravageait cette ville, « le « peuple périssant ou de peste ou de famine... ceste desolation leur ouvrit « les yeux, voyant que les remedes de la terre leur estoient inutiles, davoir « recours au ciel, et pour reussir dans leurs prieres sadressent a la Sainte « Vierge de Roqueville, se confiant que puisque par son intercession « aultrefois, aydés du bras du comte de Montfort et comte Maffre, seigneur « de Belbêze et de Montgiscard, où la chapelle est plantée, avoint esté « délivrés des Albigeois, ceste sainte protectrice les délivreroit de ce « furieux torrent de la peste qui ravageoit [1]. » Sans doute, il n'est pas

[1] Gillabert, *Reg.* 13, f°. 25. Les consuls de Muret ayant fait vœu d'un pèlerinage

question ici du Rosaire ; néanmoins, il est remarquable que la victoire de 1213, regardée par toute la tradition de Muret comme l'œuvre propre du Rosaire, soit encore attribuée à Notre-Dame de Roqueville.

La tradition de Roqueville n'est-elle pas plus explicite ? D'abord on trouve dans la chapelle une très ancienne confrérie du Rosaire ou du chapelet. Dans son procès-verbal de visite canonique du 14 septembre 1615, le vicaire général de Rudelle écrit : « En ceste esglise il y a « une confrérie de Ne Dame, à laquelle il y a 30 ou 35 confreres, ordonné « que le Recteur remettra les statuts dicelle entre les mains du procureur « fiscal pour par nous estre ordonné ainsi que de raison ; les confreres « payent 8 sols dentrée et 3 sols chasque an, auxquels est balhé une « chandelle qui vault 3 carolus [1]. »

Au siècle précédent, on donne le titre particulier de cette confrérie. Le 4 octobre 1596, la chapelle avait été visitée par Nicolas Gilles, chanoine théologal de la métropole. Son procès-verbal porte : « Confrairies, celle « de Nostre-Dame du chapelet de Rocheville qui a ses statutz confirmés « par mon seigneur Reverendissime et Illustrissime Cardinal de Joiuse. « archevesque de Tholose [2]. »

Notons qu'il s'agit ici d'une confirmation des statuts et non de leur approbation première. Rudelle les confirma aussi après sa visite de 1615.

Gillabert signale le Rosaire en honneur à la chapelle vers le commencement du XVIme siècle. « En l'an mil cinq cens vingt deux... la devotion « du chapelet que saint Dominique avait instituée fleurissoit [3]. » Deux textes authentiques constatent encore l'existence de la confrérie du chapelet vers la fin du siècle précédent. Dans son testament du 29 septembre 1492, Barthélemy de Gardia lègue au bassin de la Bienheureuse Marie « del chipelet » deux sols tournois [4]. Ceux qui sont familiers avec les textes et les mœurs de ce temps, savent que chaque bassin d'église alimentait une œuvre pie, et que toutes ces œuvres pies étaient organisées en confréries. Voici, du reste, un second texte qui ne laisse aucun doute sur le sens du premier. Un notaire de Montgiscard, Vidal de Malapoma, dans son testament du 1er janvier 1492, [n. st. 1493], lègue « au bassin « de la confrérie de Notre-Dame du chapelet de Montgiscard un sol « tournois [5]. »

solennel à Roqueville, la peste cessa sur le champ. Le procès-verbal de cette délivrance signé par les quatre consuls, les curés des deux paroisses et par plusieurs religieux et notables de Muret, existe encore et se peut voir au Reg. 11 du fonds de Roqueville, *Archives départementales de la Haute-Garonne*, série G.

[1] *Arch. dép. de la Haute-Garonne*, G, 565.

[2] *Arch. dép. de la Haute-Garonne*, G, 565.

[3] Gillabert, *Reg.* 13, f° 6.

[4] *Fonds des notaires de Toulouse*, Vabres, notaire de Montgiscard, *Reg.* 1487-1497, f° 26.

[5] « Item, legavit amore Dei saepe dictus testator bassino confratrie. Nostre Domine

Pour prévenir toute confusion, il faut remarquer que la confrérie du chapelet, quoique érigée dans la chapelle de Roqueville (les textes précédents l'ont établi), était néanmoins dite « de Montgiscard » pour trois raisons : 1° parce que la chapelle de Roqueville, et partant la Confrérie, se trouvait dans la juridiction paroissiale de Montgiscard et sous la direction du curé de ce lieu ; 2° parce que cette confrérie se recrutait parmi les habitants de Montgiscard ; 3° parce que, pour lui créer des ressources plus abondantes, l'usage, très ancien déjà, s'était établi de faire passer dans l'église de Montgiscard pendant les offices du dimanche et des fêtes tous les bassins fondés dans la chapelle de Roqueville, et parmi eux celui de la confrérie du chapelet. Cette confrérie s'est perpétuée jusqu'en 1792 ; emportée par la Révolution, elle a été rétablie depuis.

Mais cette antique confrérie à quelle époque reportait-elle son origine ? On sait qu'Alain de la Roche, dans les deux années qu'il consacra à l'apostolat (1473-1475), fut le grand restaurateur du Rosaire dans la basse vallée du Rhin. De là cette dévotion se propagea au loin. Est-ce dans le mouvement créé par la restauration d'Alain que la confrérie de Roqueville vit le jour ? C'est à la rigueur possible, mais nous croyons sa fondation antérieure. La province dominicaine de Hollande, en effet, à laquelle Alain de la Roche appartenait, nous paraît bien éloignée de Roqueville, surtout avec les communications si rares et si difficiles de cette époque, pour admettre que dans un laps de temps relativement restreint, dans l'intervalle de 1475 à 1492, la restauration d'Alain se soit étendu jusqu'à notre dévot sanctuaire.

D'ailleurs, le vocable de la chapelle nous autorise à chercher plus haut l'origine de la confrérie. On sait que les patrons des églises ou chapelles sont stables. Quand une église, détruite par suite de vétusté ou d'un bouleversement physique ou social quelconque, est relevée de ses ruines, en règle même alors, le patron ne change pas : la nouvelle église prend le vocable de l'ancienne. Pour citer des exemples, la plupart des églises du doyenné de Montgiscard sont tombées en ruine et ont été rebâties dans le cours du XIVme, du XVme ou du XVIme siècle. Or, parmi elles, il n'en est pas une seule dont le titulaire ait été changé à l'époque de sa reconstruction. En général, l'attribution du patron date de l'origine même de l'église.

Quel est donc le patron de la chapelle de Roqueville ? Nicolas Gilles, dans sa visite du 4 octobre 1596, s'en étant minutieusement enquis, écrit dans sa relation : « Le patron du grand autel est Nostre Dame du chapelet de Rocheville [1] ». Il est singulier qu'il ne dise pas simplement « Nostre

del Chipelet de Montegiscardo unum solidum turonensem ». (*Fonds des notaires de Toulouse*, Vabres, notaire de Montgiscard, *Reg.* 1487-1497, f° 46.)

[1] *Arch. dép. de la Haute-Garonne*, G, 565.

Dame du chapelet ». Cette expression « Nostre Dame du chapelet de Rocheville », répétée identiquement au sujet du titre de la confrérie, est une vraie formule. Prise en elle-même, loin de répugner au sens que, au point de vue de l'origine, le chapelet vient de Roqueville, elle le favorise, au contraire, tout particulièrement.

Ainsi, voilà le patron de la chapelle. Et ce patron, redisons-le, ici comme dans l'immense universalité des cas, doit dater de l'origine même de la chapelle, ou du moins d'une réédification accomplie dans des circonstances tout à fait exceptionnelles.

L'existence de l'antique confrérie n'aura-t-elle pas suffi pour imposer ce vocable ? Non. Une confrérie peut donner, et même donne habituellement, son nom à l'autel secondaire auquel elle s'attache, mais elle ne change jamais le titulaire d'une église, ce qu'elle ferait en changeant celui de l'autel majeur.

Sauf documents contraires, nous soutenons donc comme vraisemblable que la chapelle de Roqueville reçut son vocable « Notre-Dame du chapelet de Roqueville » peu après la bataille de Muret, à l'époque de sa réédification par le comte Maffred avec le concours du roi, de l'évêque de Toulouse et peut-être de saint Dominique lui-même. Sous l'impression de l'extraordinaire victoire de Muret, qui a toujours été considérée comme l'œuvre du Rosaire, ce vocable lui aurait été attribué pour honorer la dévotion nouvelle, et le lieu où la Vierge l'aurait donnée à saint Dominique. Nous croyons que la confrérie y a été organisée dans la suite, à une époque assez rapprochée toutefois de la réédification de la chapelle, par le seul effet de l'usage du temps de tout grouper en confréries.

En résumé donc, sans prétendre exclure aucune hypothèse meilleure, nous croyons être dans une certaine vraisemblance en plaçant l'apparition de Notre-Dame, ordonnant à saint Dominique la prédication du Rosaire, en l'année 1211, après le 10 août, dans la forêt de Roqueville, auprès de l'oratoire en ruines. Autour de cette hypothèse convergent la tradition dominicaine sur les circonstances et le lieu de l'événement, l'opinion constante et la plus reçue des auteurs sur la date, le vocable de la chapelle, l'existence de l'antique confrérie, les traditions particulières de Muret et de Roqueville, les événements politiques du pays, les relations de saint Dominique avec Montgiscard, Roqueville et le comte Maffred, les libéralités du roi de France et de l'évêque de Toulouse, ainsi que la notoriété que la chapelle acquit dès lors et qui détermina le roi à la placer avec tout le pays voisin sous la suzeraineté et la sauvegarde des évêques de Toulouse.



LE VRAI TITRE DE LA CROIX

Par M. Delfin DONADIU Y PUIGNAU
Professeur à l'Université de Barcelone

Le titre de la croix [1] se trouve au nombre des reliques sacrées, dignes de la plus grande vénération, qui furent transportées à Rome par les soins de sainte Hélène et se conservent dans l'église sessorienne ou basilique de Sainte-Croix de Jérusalem, qu'elle avait fait construire. Leur authenticité est incontestable malgré l'opinion contraire émise par Calvin et ses disciples qui nient ou mettent en doute leur existence réelle et véritable.

Mon intention n'est pas de vérifier la matière [2] ni la forme [3] de la tablette de bois sur laquelle fut mise l'inscription trilingue, ni la couleur des lettres qui y étaient sculptées [4]. Il n'entre pas non plus dans mon

[1] Parmi les divers ouvrages que j'ai consultés, je citerai les suivants : Justus Lipsius, *De Cruce*, lib. III, Antuerpiæ, 1606 ; Jacobus Gretserus, *Hortus S. Crucis*, 1610 ; Jacobus Bossius, *Crux triumphans et gloriosa*, lib. vi, Antuerpiæ, 1617 ; Mannius, *De Titulo Dominicæ Crucis ;* Fernando de Afan de Ribera, *Del Titulo de la Cruz de Cristo señor nuestro*, Sevilla, 1619 ; Honoratus Niquet, *Titulus Sanctæ Crucis seu Historia et Mysterium Tituli S. Crucis Domini nostri Jesu Christi*, Antuerpiæ, 1670 ; Baronius, *Historia ecclesiastica* ad an. 34 ; Dom Calmet, *Dict. hist. sac. Script. ;* Cornelius a Lapide, *Comentarios ;* Leander de Corrieris, *De sessorianis præcipuis passionis D. N. J. C. reliquiis commentarius*, Roma, 1830 ; B. Drach, Epître II, *De characteribus hebraicis Titulo sculptis*, 1830 ; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1865 ; Vigouroux, *le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, pp. 174 et suivantes ; Rafael Garrucci, *Storia dell' arte christiano.* Tom. I, liv. III, chap. ii. *Il pesce et la Croce.* Prato, 1872.

[2] C'est une question très controversée que celle de vérifier l'espèce du bois sur lequel fut sculpté le titre de la croix, car les uns soutiennent qu'il fut fait de quatre espèces de bois : cyprès, cèdre, pin et buis ; d'autres n'en admettent que trois : cyprès, pin et cèdre ; mais l'opinion la plus probable, c'est que la tablette en question était de chêne. V. Niquet, *Hist. Tit. Crucis*, lib. I, cap. iii.

[3] Le titre de la Croix, dit Vigouroux (*Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, pp.. 174 et 175), dans son intégrité, devait avoir approximativement 65 centimètres sur 20.

[4] Les caractères, peints en rouge sur fond blanc, étaient légèrement creusés, comme s'ils avaient été tracés avec une petite gouge. Ils ont de 28 à 30 millimètres et devaient être très visibles à la hauteur où ils furent placés. Une particularité remarquable, c'est que les mots sont écrits au rebours à la manière orientale, en allant de droite à gauche, de sorte que les lettres paraissent renversées, comme si on les voyait dans un miroir. V. Vigouroux, *ibid.* — Niquet, *Hist. Tit. S. Crucis*, liv. I, chap. vi et vii.

idée de m'étendre sur des considérations concernant les motifs qui déterminèrent Pilate [1] à faire mettre l'inscription en trois langues : l'hébraïque, la grecque et la latine ; ni de sonder les sens mystiques contenus dans les mots : *Jésus Nazaréen, Roi des Juifs* [2].

Mon dessein est uniquement de rendre service à la religion et à la science, en essayant de reconstituer avec les reliques qui existent dans la Basilique de Sainte-Croix de Jérusalem et avec les données fournies par l'archéologie et par l'histoire, *Le vrai Titre de la Croix de notre divin Sauveur.*

Ce travail a donc pour objet :

1° De reconstituer avec les reliques et avec les données fournies par la science le vrai titre de la Croix ; 2° de démontrer que le titre ainsi reconstitué est en complète harmonie avec les données fournies par la critique ancienne et la moderne ; 3° de dissiper les difficultés de forme et de fond qui s'opposeraient à ce résultat.

I

Il est indubitable que le vrai titre de la Croix, suivant ce qu'affirme l'évangéliste saint Jean (chap. XIX, 19), témoin oculaire de tout ce qui se rapporte à la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, portait écrits en hébreu, en grec et en latin ces mots : *Jésus Nazaréen, Roi des Juifs.* Il est aussi hors de doute que ce titre, enseveli d'abord dans le mont Calvaire et porté ensuite à Rome, en l'an 325, par la sainte impératrice, fut vénéré dans la Basilique de Sainte-Croix de Jérusalem, puis, pour éviter qu'il ne fût profané, mis par les soins de cette impératrice ou par Valentinien III, en l'an 427, dans une boîte de plomb, à la partie supérieure de laquelle il y avait une tablette de marbre avec ce titre : *Hic est titulus veræ crucis.* Il y resta caché jusqu'en l'année 1143, où le cardinal Gérard, depuis pape sous le nom de Luce II, posa trois sceaux sur la boîte et la cacha de nouveau dans la partie supérieure de la voûte de la dite Basilique jusqu'au 2 février 1492, où, par hasard, ce temple ayant été restauré et nettoyé, elle fut trouvée par le cardinal Pedro Gonzalez de Mendoza [3].

Le contenu de la boîte ayant été alors reconnu, on trouva une

[1] Entre autres motifs, le plus puissant fut que tous les habitants de Jérusalem pussent lire la cause du supplice de Jésus-Christ en hébreu, en grec, ou en latin. V. NIQUET, *Hist. Tit. S. Crucis,* liv. I, chap. X, et SUAREZ, tom. XIX, p. 584, q. 46. *De passione Christi.*

[2] On peut consulter pour cela les auteurs cités dans la note 1, et l'on y trouvera. surtout dans Lipsius, Gretserus, Bossius, Niquet et de Corrieris, les nombreux et profonds sens mystiques que peut offrir le contenu des mots du titre.

[3] DE CORRIERIS, *De sessorianis præcipuis passionis D. N. J. C. reliquiis commenarius ;* pars II, cap. III, IV et V ; NIQUET, *Titulus S. Crucis,* lib. II, cap. XXIII à XXVI.

tablette, principal fragment du titre de la croix, corrodée d'un côté par son antiquité, contenant en caractères hébreux, grecs et latins, ces mots : *Jesus Nazarenus, Rex Judæorum*, excepté le *um* de *rum* qui y manquait [1]. Quant à la vérité et à l'invention de cette précieuse relique, le Pape Alexandre VI en fournit l'attestation la plus complète dans une Bulle donnée à Rome le 29 juillet 1496 [2].

En l'an 1564, la dite relique fut reconnue par Jean Suarez, évêque de Coïmbre, qui revenait avec d'autres évêques du Concile de Trente, et remarqua que le mot *Jesus* et le mot *Judæorum* n'y existaient plus [3].

En 1648, les Cisterciens firent une copie authentique de la relique glorieuse du dit titre, tel qu'il se trouvait dans la Basilique de Sainte-Croix de Jérusalem, c'est-à-dire dans la chapelle des reliques sacrées, copie dont le fac-simile est joint à notre travail (planches N°s 1 et 2) [4].

II

En fixant un peu son attention sur l'écriture des trois inscriptions, on découvre tout de suite que les caractères grecs sont sculptés par une main inhabile, et l'on reconnaît aisément que les trois inscriptions ne sont pas l'œuvre d'une seule et même personne. On reconnaît aussi que tous les caractères ont été sculptés de droite à gauche, suivant la coutume orientale [5] ; que l'inscription grecque est moulée et fait suite à la latine, car au lieu de *Ναζωραιος*, on a mis *Ναζαρενȣς*, on a employé l'E pour l'H, en disant NAZARENȣC au lieu de NAZARHNȣC ; et le diphtongue ȣ, soit *ου* pour *ο*. Remarquez, en outre, qu'il n'y a pas de séparation entre les mots *Nazaréen* et *roi*, en latin comme en grec, parce que les lettres RE (de REX) et B (initiale de *Βασιλεύς*) se trouvent immédiatement après le mot antérieur *Nazaréen*. Si donc on tient compte de ce qui s'est conservé de ces inscriptions, il nous sera facile de reconstituer en leur intégrité l'inscription latine et l'inscription grecque, telles qu'elles peuvent se voir sur la planche N° 3.

[1] V. De Corrieris et Niquet, ouvrages et chapitres cités note 3, p. 66.

[2] V. Niquet, ouvrage cité, lib. I, cap. xxiv.

[3] V. Niquet, ouvrage cité, lib. I, cap. xxv, p. 160.

[4] La planche N° 1 est la reproduction exacte du fac-simile publié par Honoré Niquet dans son ouvrage *Titulus Sanctæ Crucis seu Historia et mysterium tituli sanctæ Crucis*, p. 164 ; et la IIe est conforme à une autre de moindres dimensions, obtenue de la Basilique de Sainte-Croix de Jérusalem de Rome.

[5] On sait que les Grecs eux-mêmes adoptèrent dans le principe ce procédé oriental d'écrire de droite à gauche, jusqu'à ce que Linus de Thèbes, au XIIIe siècle avant Jésus-Christ, introduisît la manière d'écrire appelée *boustrophédon*, *βουστροφηδόν*, c'est-à-dire en lignes tracées alternativement de droite à gauche et de gauche à droite, à la manière des bœufs quand ils labourent ; et c'est seulement depuis Pronapides, au Xe siècle avant Jésus-Christ, que fut adoptée la manière d'écrire actuellement en usage, propre aux langues indo-européennes, soit de gauche à droite.

La reconstitution de l'inscription hébraïque est très difficile; elle présente même une difficulté presque insurmontable, puisqu'il n'est resté de cette inscription que les six traits qui se voient sur les planches 1 et 2.

A en juger par ces traits, on découvre qu'ils n'appartiennent pas à l'écriture *merubbaj* ou hébraïque carrée, encore moins à l'écriture sacrée des Assyriens, mais plutôt à la cursive hébraïque ou rabbinique, appelée aussi *jagol* ou *meschukkad*, à cause de sa forme arrondie ou d'amande. Ces caractères sont tracés en langue hébraïque aussi, mais en un hébreu corrompu, qui était la langue vulgaire de l'époque de Jésus-Christ, ainsi que nous le démontrerons plus loin. De là vient que nous ne sommes nullement surpris qu'il y ait un mélange d'hébreu et de syriaque ou de chaldéen dans la dite inscription, qui est très conforme à la langue et à l'écriture populaire de la Judée à cette époque-là.

En effet, des six traits subsistants : les deux premiers de la droite forment la partie inférieure du signe *he ;* le troisième, l'extrémité du *tsade ;* le quatrième, le *resch ;* le cinquième, une partie de l'*iod ;* et le sixième, le bras gauche du *mem*, forment ensemble le second et le troisième mots que l'on voit sur la planche N° 3, avec des tracés grisâtres distincts des autres qui sont pleins.

L'emploi de l'article hébreu devant le nom patronymique, l'impossibilité d'appliquer comme il faut les deux premiers traits de la droite ׳׳ à une autre lettre qui ne serait pas le ׳׳ *he*, et la conformité des traits restants avec les lettres indiquées, nous obligent à conclure que la dite inscription était formée de caractères rabbiniques et en langue hébraïque vulgaire de l'époque de Jésus-Christ.

En outre, si nous considérons que les six traits qui subsistent encore sont rapprochés les uns des autres, que les deux premiers de la droite se trouvent sur le Z et le dernier sur la ε de l'inscription grecque, nous sommes amenés à affirmer que le premier mot *Jesus* et le dernier *Judæorum* ont disparu entièrement dans les trois inscriptions.

Telle est, à notre humble avis, la vraie reconstitution du Titre de la Croix, de la manière qu'elle apparaît dans la planche N° 3 ci-jointe.

III

Le Titre de la Croix que nous offrons à la critique impartiale, outre que sa vraisemblance est appuyée par la comparaison avec ce qui existe actuellement, dont l'authenticité ne donne lieu à aucun doute, à raison de ce qui vient d'être exposé, est en harmonie avec les données véridiques de la science et ne se trouve en opposition avec aucune d'elles.

Notre assertion se trouve accréditée d'une manière évidente et explicite concernant la totalité de l'inscription :

1° Par l'autorité de l'évangéliste déjà cité, saint Jean (chap. XIX, 19),

rapportant clairement et mieux que les autres évangélistes [1] les paroles textuelles que Pilate, suivant la coutume et la loi des Romains, fit sculpter dans les trois idiomes susdits.

2° Par les commentateurs sacrés qui affirment formellement ce qui est rapporté par saint Jean, et parmi lesquels on peut citer, entre autres [2], l'abbé Rupert qui, parlant du titre dit : « At Joannes... Totumque nobis scripsit titulum : Iesus Nazarenus Rex Iudæorum » ; et remarquez qu'il le met ainsi en commentant saint Mathieu, qui l'a mis d'une manière bien différente. Le P. Francisco de Tolède (tom. IIe, chap. XIX), qui, traitant de la cause de la mort du Christ, contenue dans le titre, dit : *Hanc solam cæteri Evangelistæ narrarunt ; at Ioannes titulum integrum descripsit, qualis nunc habetur apud nos Romæ.* Fr. Alonso Avendaño, rapportant que les évangélistes écrivirent le titre d'une manière différente, dit : *Fuisse titulum talem, qualem Ioannes scripsit, patet,* etc. Pascasius Radbertus (in cap. XXVII, Math.), qui, en écrivant, il y a plus de mille ans, sur la demande que fit Pilate au Christ : *Tu es rex Judæorum ?* eut l'occasion de citer le titre, et quoiqu'il eût plus à sa portée celui de saint Mathieu, qu'il expliquait, il passa à celui de saint Jean : *Nam et in titulo,* dit-il, *hoc confirmat ; cum jussit scribi super eum : Jesus Nazarenus Rex Iudæorum.*

3° Par Rufin ; en vue du désaccord apparent des quatre évangélistes, — et je dis apparent, car ils s'accordent avec saint Jean qui rapporte ce qu'il vit et en donne l'attestation [3] — il dit que, pour apprécier la réalité des mots, il faut recourir au titre même que trouva sainte Hélène, mère de l'empereur Constantin, et qui est d'accord avec saint Jean.

Pour ne pas être diffus dans cette matière, il suffira de citer encore les suivants :

Saint Ambroise, dans son oraison funèbre pour Théodose, se référant au doute qui s'était produit en trouvant ensemble les trois croix, dit que la sainte reine se souvint des mots de l'Evangile et trouva que le titre de

[1] Les autres évangélistes affirment aussi d'une manière implicite et substantielle ce qu'avait vu saint Jean ; le texte de saint Mathieu (cap. XXVII, v. 17) : Et ils mirent sur sa tête un écrit disant son procès : *Hic est Jesus rex Iudæorum ;* saint Marc (chap. XV, v. 26) : Et le titre de son procès était écrit : *Rex Iudæorum ;* et saint Luc (chap. XXIII, v. 38) : Et il y avait au-dessus une inscription en lettres grecques, latines et hébraïques : *Hic est Rex Iudæorum.*

[2] La même chose est rapportée par François Lucas (in Ioann., cap. XIX), par Victor d'Antioche (in cap. XV, Marci), par Jean Suarez (in cap. XV, Marci), par Augustin Manio (dans ses *Historias selectas,* cap. CLXXXVIII), et par un grand nombre d'autres commentateurs.

[3] Saint Jean fut le seul des apôtres et des évangélistes qui se soit trouvé près de la Croix, car saint Marc et les autres n'y étaient pas ; d'ailleurs, saint Luc et saint Marc ne connurent pas même le Christ, ainsi que cela est affirmé par saint Jérôme dans la Préface du commentaire sur saint Marc, et par saint Augustin dans le livre Ier *De consensu Evangelistarum ;* en outre, saint Jean est le dernier qui ait écrit, et il a ajouté dans son récit ce que les autres évangélistes avaient omis.

la croix portait ces mots : *Jesus Nazarenus Rex Judæorum.* (In Orat. de obitu Theodosii, num. 45).

Sozomène (dans son *Histoire ecclésiastique,* liv. IIe, chap. I), racontant ce même fait, dit qu'on trouva le titre écrit dans les trois langues hébraïque, grecque et latine, avec ces mots : *Ἰησῦς ὁ Ναζωραῖος, ὁ βασιλεύς τῶν Ἰυδαίων, Jésus Nazaréen, Roi des Juifs.*

Il est donc évident que le titre, quand il fut trouvé par sainte Hélène, était intact, écrit dans les trois langues ; que tous les mots hébreux, grecs et latins s'y montraient clairement, comme les signale saint Jean (chap. XIX, 19 et 20) et comme les fit sculpter Pilate, afin de faire connaître plus facilement à tous le motif du cruel et terrible supplice.

4° Cette opinion est appuyée par l'autorité de Lélius Pétronius et d'Etienne Infessura, auteurs contemporains du fait relatif à la découverte faite en 1492 de la principale relique de ce titre ; ils racontent dans leurs Ephémérides de Rome suivant Bossius (lib. I, cap. XI) que, lorsqu'on découvrit la relique, le 2 février 1492, on trouva l'inscription dans les trois langues, où il manquait seulement les deux dernières lettres de *Judæorum,* soit *um.*

C'est aussi ce que dit Paul de Magistris, un des autres écrivains des Ephémérides de Rome, dans les Journaux manuscrits ; avec lui sont d'accord tous les autres contemporains, et après lui, la même déclaration fut faite indépendamment par tous les auteurs qui parlent des sept églises de Rome, par Reynaldus (l'an 1492, N° 14), Spondanus (même année, N° 7), Honoré Niquet (dans son *Historia Tituli Crucis,* lib. I, p. 162), Honoratus de Santa Maria *(Observat. in regul. et usum Critices,* lib. V, vol. III, Disert. IV, art. I, § I), Ange Roca *(De Sanctissima Crucis Particula,* in tom. I, cap. I, p. 257), Ciampani *(De Sacr. Aedificiis Constant.,* p. 119), Mannius *(Comment. de Titulo Crucis Archetypo,* cap. XVIII), Sandini *(Hist. Sacr.,* cap. XX, in nota 13, p. 210), Benoît XIII *(De Festis,* cap. VII, num. 69, p. 203), Besutius (chap. V et suivants), et par d'autres en très grand nombre ; citons finalement Novaes Senis, chanoine qui, dans *Elementi della Storia de Sommi Pontefici,* vol. VI, p. 70 et suivantes, en décrivant la vie du Pape Alexandre VI, parle de la trouvaille telle qu'elle a été racontée plus haut.

IV

Il reste pleinement démontré que le titre, pris dans sa totalité ou dans tout son ensemble, ne laisse rien à redire à la critique. Voyons à présent comment une des trois inscriptions en particulier possède, dans le fond comme dans la forme, un ferme appui dans la raison et dans l'autorité.

Les inscriptions du milieu et d'en bas, faites respectivement en langues

et caractères grecs et romains. ne laissent place à aucun doute pour le critique ; mais il n'en est pas de même de l'inscription supérieure ou hébraïque.

A notre avis, elle est hébreue et en aucune façon araméenne ou syro-chaldéenne, quoique cette dernière opinion ait été appuyée au XVIIe siècle par P. Alarcon et Francisco de Rioja, et récemment par des savants tels que l'abbé Vigouroux et B. Drach. Quant à la première opinion, outre qu'elle trouve son appui dans l'Ecriture-Sainte et dans la tradition, elle est d'une évidence manifeste si l'on considère la langue vulgaire à l'époque de Jésus-Christ, l'histoire et le caractère du peuple hébreu.

Que l'inscription supérieure du titre fût en hébreu et non en araméen. syriaque ou chaldéen, cela a été affirmé catégoriquement par saint Luc et saint Jean. quand ils disent que le titre a été écrit en *hébreu*, en *grec* et en *latin ;* ainsi l'entendent saint Augustin [1], le vénérable Beda [2], Suarez [3], Denis [4], Alonso de Avendaño [5], Alfonso de Zamora, savant hébreu, Sixte de Sienne, Alfonso Paleoto, évêque de Bologne, Daniel Mallonio dans le livre des *Stigmates du Christ* et d'autres qui mettent en langue et lettres hébraïques les inscriptions du titre de la Croix.

V

Le titre devait être nécessairement dans la langue commune, que tous entendaient ; et comme du temps de Jésus-Christ la langue vulgaire ou commune, employée dans la Judée, était l'hébreu, quoique un peu corrompu, indépendamment du grec et du latin [6], il s'ensuit que le titre de la Croix devait être rédigé dans ces trois langues, et l'inscription

[1] « Hæc quippe tres linguæ ibi. dit-il, præ cæteris eminebant : Hebræa propter Judæos in Dei lege gloriantes : Græca, propter Gentium sapientes : Latina, propter Romanos. multis, ac penè omnibus jam tunc Gentibus imperantes. » (Tract. 117 in Joann.).

[2] Il reproduit au pied de la lettre ce que dit saint Augustin dans le chap. XXVII de saint Mathieu.

[3] Il dit : « Erant tres illæ linguæ præcipuae et frequentiores in orbe : Hebræa, propter illius antiquitatem, quia illius regionis erat propria, etc. » (Sur la IIIe Partie de saint Thomas.)

[4] Il explique la valeur des paroles mentionnées de saint Jean en disant : « Hebraica namque loquela eminebat, quoniam primo, et in ea scripta fuit lex, et Prophetæ, etc. » (Art. 45 in Joann.).

[5] Il donne la raison de l'emploi de la langue hébraïque dans les termes suivants : « Quoniam sicut illa lingua loquutus Adam, etc. » (In cap. XXVI et XXVII, saint Mathieu.)

[6] Voyez en général le contenu des notes précédentes.

En ce qui concerne la langue *grecque* spécialement, il suffira de rappeler que c'est de Judée que partirent les 70 interprètes qui allèrent en Egypte pour faire la traduction de l'hébreu au grec, et que tout le Nouveau Testament. moins l'Evangile de saint Mathieu et l'Epître aux Hébreux de saint Paul, fut écrit en grec. Quant à la

supérieure ne pouvait ni ne devait en aucune façon être appelée syriaque ou chaldéenne, mais bien proprement et légitimement hébraïque.

Nous avons dit que la langue qui se parlait communément du temps du Christ était la langue hébraïque, quoique un peu corrompue par quelques termes chaldéens, syriaques, grecs et latins, et la preuve que l'hébreu était alors en usage, c'est que saint Mathieu a écrit tout son évangile dans cette langue [1], et saint Paul pour les Hébreux l'Epître « ad Hebræus [2] ».

question de savoir si la langue *latine* était en usage, il suffit pour s'en convaincre de rappeler le soin que mettaient les Romains à faire adopter leur langue par toutes les provinces qu'ils soumettaient à leur joug, ainsi que l'affirme saint Augustin *(De civitate Dei,* lib. XIX. cap. VII). quand il dit : « Opera data est, est imperium civitas, non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per speciem societatis imponeret. »

[1] Saint Jérôme l'affirme dans le *Catalogue des Ecrivains ecclésiastiques* (num. 3), ajoutant que de son temps on conservait l'original dans la Bibliothèque Césarienne que mit en ordre saint Pamphile, martyr. Il le rapporte aussi dans son épître au pape saint Damase I[er], et dans la Préface du *Commentaire sur saint Mathieu* (tom. III, fol. 349), il dit : « Primus omnium Mathæus est publicanus, cognomento Levi, qui Evangelium in Iudæa Hebræo sermone edidit. » Et dans le même livre *De Scriptoribus Ecclesiasticis,* il dit que la permission de le traduire lui fut donnée par les Nazaréens, en possession de qui il se trouvait. Et dans le chap. XII de saint Mathieu et dans l'épître « ad Algasiam », il dit qu'il le traduisit exprès : « Quod nuper in Græcum de Hebræo sermone transtulimus. »

Il n'y a pas de doute que saint Jérôme parle de l'hébreu pur, et cela devient moins douteux encore quand on voit la réponse de l'épître CXLIV « ad Damasum », où parlant de l'Hosanna et de la manière de prononcer ce mot, il cite le texte hébreu de saint Mathieu dans ces termes : « Denique Matthæus, qui evangelium Hebræo sermone conscripsit, ita posuit הושיע נא ברמה, *hosanna berama.* Ainsi le reconnaissent saint Epiphane cité aussi par le cardinal Baronio, qui est de la même opinion, à l'an XLI du Christ ; saint Irénée dans le liv. III[e], chap. I[er] ; Eusèbe de Césarée, dans le liv. III[e], chap. XVIII : Origène, rapporté par Eusèbe (liv. VI[e], cap. XIX) ; André Placus, sur le chap. XXVII de saint Mathieu ; Francisco Lucas sur le même chapitre ; Juan Maldonado dans la préface aux quatre Evangélistes ; Jean Drusus (*Præteritorum,* lib. I[er]) ; Eusèbe, dans l'*Histoire ecclésiastique,* liv. III[e], IV[e] et V[e] ; Simon Métaphraste ; Fr. Juan de la Puente, sur saint Marc ; Fr. Alonso de Avendaño, sur saint Mathieu, chap. XXVI, avec tous ceux qui le commentent ; et Genebrard dans sa Chronologie où il ne se contente pas de le déclarer ainsi, mais réprouve encore l'opinion contraire dans ces termes : « Solus autem Mattheus Hebraicè, non Syriacè, ut aliqui, non Græcè, ut Calvinus impudenter sentit : primum quia veteres omnes ita tradiderunt ; secundo quia fragmenta quæ ex eo Hieronimus citat sunt purè hebraica. »

Nous disons que saint Mathieu écrivit pour les Hébreux ; saint Jérôme l'affirme dans le *Catalogue des Ecrivains écclésiastiques* où, parlant de saint Mathieu, il dit : « Primus in Iudæa propter eos, qui ex circuncisione crediderant, Evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit » ; et, en outre, Eusèbe le confirme *(Hist. Eccles.,* lib. III, cap. XXV) dans ses termes : *Matthæus* cum jam antea Hebræis verbum Dei prædicasset, simul ac in animo habuit ad alias gentes proficisci. Evangelium suum patrio sermone conscripsit. Et quod illis, a quibus decessit, deesse, « dum præsens apud eos erat, videbatur, illud sedulitate et labore scribendi, omnibus suis quasi numeris explevit ».

[2] Saint Jérôme l'affirme *(in Catal. Script. Eccles.,* Num. 5) ; Fr. Juan de la Puente dans la question 9[e] du prologue sur l'épître de saint Paul aux Hébreux ; et Sixte Senense dans le liv. VII[e] de la Bibliothèque, où il dit aussi que sur ce point tout le monde est d'accord. Dans le passage indiqué, saint Jérôme dit au sujet de la même Epître : « Scripserat ut Hebræus, Hebræis Hebraicè, id est, suo eloquio disertissimè, ut quæ eloquenter descripta fuerant, etc. »

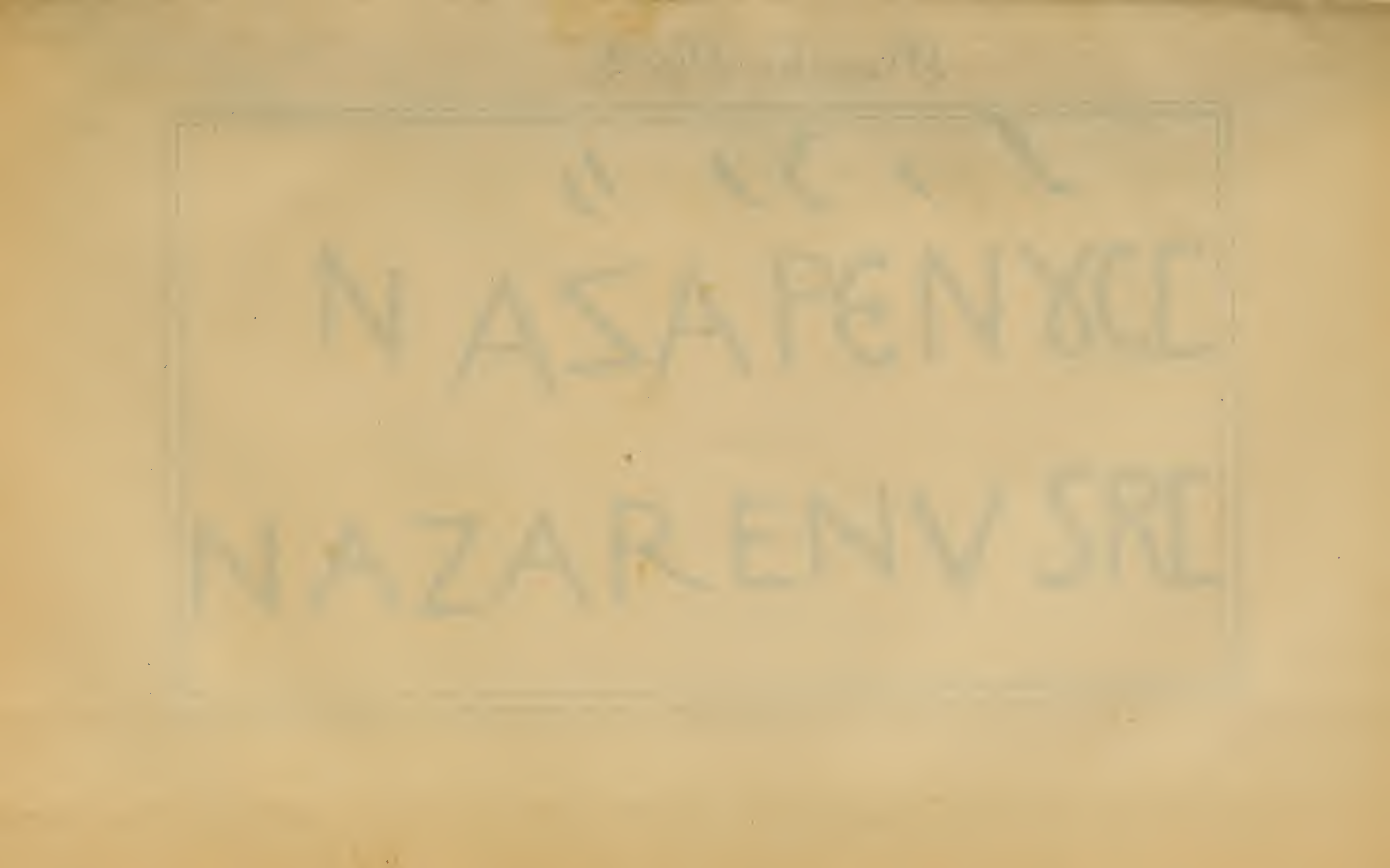
Planch

Imago triumphalis Tituli vivificæ Crucis. D.N. Jeſu Chriſti
S. Crucis in Jeruſalem ſeu intra Capellam S. Reliquia
tionem Bulla Alex. VI. Pap. Dat. Romæ Die 29 M

N.° 1.

…s anno 1648 Romæ apud Ciſtercienſes intra Baſilicam.
…conſpecta est, cuius Tituli veritatem atque Inven-
…uly anno 1496 pleniſsime teſtatur.

Planche No 2.



ישוע הנצרי מלך היהודים

IECYC N AZAPENYCBACIΛEYC IYΔEΩN

IESVS NAZARENV SREX IVDAEORVM

Planche No. 4.

10 9 8 7 6 5 4 3

1

De cet exposé, on peut déduire que du temps du Christ on parlait en hébreu, car ceux qui écrivirent pour l'enseignement de la nation juive, le firent dans cette langue, ce qui est affirmé par un grand nombre d'auteurs [1], parce que, comme le déclare le P. Suarez, cette langue est la langue propre à cette région. Une preuve notoire en est, que tous les termes propres que nous trouvons dans le Nouveau Testament sont hébreux, à l'exception d'un petit nombre qui tiennent du chaldéen ou du syriaque, et ce sont des noms propres de personnes et de lieux ou endroits, et encore avec un mélange ou une réminiscence d'hébreu [2].

Enfin, si nous fixons notre attention sur l'histoire et le caractère du peuple juif, nous verrons qu'il n'est pas vraisemblable que dans l'espace de 70 ans les Juifs aient pu perdre leur langue propre [3], et moins encore quand on sait que c'était un peuple qui mit assez de soin à la conserver et qui la considéra toujours comme sacrée et donnée par Dieu à nos premiers parents.

Ajoutons à cela que les Hébreux qui passèrent en Babylone furent peu nombreux relativement à ceux qui continuèrent d'habiter la terre de Judée [4]. D'ailleurs, c'étaient des soldats et des artisans, plus propres

[1] Saint Jérôme parlant de l'épître précitée « ad Hebræos » dit que saint Paul l'écrivit *Hebraicè,* id est, *suo eloquio ;* saint Jean Chrysostome est d'accord avec lui en affirmant (Hom. IV in II epist. ad Timoth.) que saint Paul ne savait que la langue hébraïque : Hebræam tantum noverat linguam : ce qui est un argument des plus évidents que cette langue était la langue communément employée en Judée.

En outre, Eusèbe appelle la langue hébraïque, dont se servit saint Mathieu pour écrire son évangile, sa langue paternelle : « Evangelium suum patrio sermone composuit. » Et Tertullien (adversus Marcionem) l'appelle maternelle : « Golgotha locus est, capitis Calvarii quondam ; Lingua materna prior, sic illum nomine dixit. » André Placo, dans le Lévicon Biblicon, recherchant comment on doit écrire ces paroles que le Christ prononça sur la Croix : Eli, Eli, etc., dit : « Ad hunc modum in sua lingua, hoc est Hebraica, scribuntur. »

[2] Tels sont, entre autres : Talitha cumi (le premier terme qui signifie *jeune fille,* chaldéen ou syriaque, et le second, en hébreu, *lève-toi) ; Bar-Jona* (syro-hébreu) ; Sareptha (composé des deux langues), Bethphage (hébreu), Hosanna (qui est hébreu, suivant saint Jérôme, הוֹשִׁיעָ נָא, hoschianj na, (salut, je te prie), quoique Ange Canisio le contredise, soutenant inexactement que dans saint Mathieu ces mots n'ont pas cette signification, mais que suivant lui c'est une seule expression ; Aceldamâ (en hébreu שְׂדֵה־דָם sedehdam, champ de sang) ; Lithostrotos (grec) ou Gabbatha (en hébreu גִּבְעָה, Gibjah, hauteur), Siloé (en hébreu שִׁלֹחַ Schiloaj), Lama sabactani (en hébreu לָמָּה שְׁבַקְתָּנִי, lamma schabaktani, pourquoi m'as-tu abandonné ?) et Golgotha (en hébreu גֻּלְגֹּלֶת, Gulgoth, Golgota, lieu du Calvaire).

[3] Il n'est pas vraisemblable que dans les 70 ans après leur soumission au roi de Babylone, les Hébreux aient perdu leur langue, quand cela n'avait pas eu lieu pendant leur long séjour en Egypte, pendant les 400 ans qu'ils furent assujettis aux Grecs, puis presque 100 ans qu'ils le furent aux Latins, car suivant Josèphe (lib. XIV, v. 8), c'est à peu près le temps qui s'était écoulé quand mourut Jésus-Christ, depuis Pompée qui fut le premier par qui ils reconnurent à Jérusalem le pouvoir de Rome, ou mieux pendant les 483 ans qui, suivant Genebrard (lib. V, fol. 168), s'étaient écoulés depuis la délivrance de Babylone jusqu'à la naissance du Christ.

[4] On peut voir combien ils furent peu nombreux et qui ils furent dans Josèphe.

à manier les armes et les outils que la langue, de sorte que celle-ci n'avait rien à souffrir de leur départ, tandis que ceux qui restaient étaient en nombre plus que suffisant pour la conserver.

VI

Quoique le titre de la Croix soit, dans les trois langues citées, en complet accord avec la critique, plusieurs difficultés se présentent touchant le fond et la forme, et ce sont ces difficultés qu'il convient de faire disparaître.

En ce qui concerne le *fond*, on dit que le titre n'était pas complet dans toutes ses lettres, mais plutôt abrégé, et ceux qui soutiennent cela s'appuient sur ce qui est rapporté par Léonard Sarzanense, lequel dans son épître insérée au folio 43 du *Recueil manuscrit du Vatican*, qui se compose de 138 folios, et portant la date du 4 février 1492, dit : « In quo ligno parte patenti superiori hi tituli triplice ordine et his characteribus et triplici linguæ hebraica, græca et latina sunt impressi et ut conjici potest, stilo ferreo signati ac figurati ; et in primo ordine est hebraicus, in secundo græcus, tertio latinus. Hebraicus brevisque et sic se habet, id est HIESUS NAZARENUS REX. Græcus sic I. C. *NAZαρενϐς*, b. id est, HIESUS NAZARENUS, sed dictio *Βασιλεύς*, id est rex, non habet nisi primam litteram, id est bita. Latinus vero sic, et hucusque IHUS NAZARENUS RE. Rex dictio non est completa, quia X littera deest [1]. »

En examinant ce passage avec attention, on découvre qu'il n'a pas une grande force : 1° parce qu'il est en opposition avec les autorités citées plus haut ; 2° parce que Léonard Sarzanense omet tout exprès l'inscription hébraïque, sans doute parce qu'il n'en est pas sûr ; 3° parce que la forme dans laquelle il énonce la grecque et la latine n'est pas conforme avec ce qui est reconnu et admis par la saine critique, puisque dans ces inscriptions, le *β* initial de *ϐασιλεύς* de même que les lettres RE initiales de REX sont presque unies et non séparées ; et 4° parce qu'on ne peut pas expliquer d'une manière satisfaisante que le mot *Nazaréen* se trouve en entier, quand les mots *Jésus* et *Roi* sont abrégés et que les derniers *des Juifs* soient omis.

On ne saurait non plus donner aucune valeur à ce que rapporte José Zucché d'un autre recueil manuscrit, dans lequel Jean Brocardo fait connaître, sous la date du 2 mars 1492, ce qui se rapporte à la trouvaille de la boîte qui contient la précieuse relique et la tablette : « In qua tabula, dit-il,

dans Jean Drusius, commentant Sulpice Sévère, et dans le IVe livre des Rois, car leur nombre ne dépassa pas 16 à 17 mille personnes.

[1] V. De Corrieris, *De Sessorianis praecipuis passionis D. N. J. C. reliquiis commentarius*, p. 97.

scriptæ erant retrogrado Judæorum more litteræ hebraicæ, grecæ et latinæ : J. S. NAZARENUS RE. Residuum Tituli, videlicet X JUDAEORUM deficiebat, et tabula ipsa ab uno capite ostendebat scripturam, ac si indivisa fuisset. » Et il termine avec ces mots : « Formæ vero litterarum superius designatarum sunt hic [1]. »

Il convient d'avertir que le Recueil ne met pas les formes des dits caractères et qu'il laisse un espace vide, ce qui prouve que l'écrivain manque de mémoire, ou est inexpérimenté, ou bien peut-être a-t-il été enlevé par la mort avant d'avoir pu le compléter.

Ce vide d'un côté et cette supposition de l'auteur lui-même qu'il manquait la lettre X et le mot « Judæorum », loin d'être en opposition avec notre opinion, lui sont au contraire favorables.

VII

En ce qui concerne la *forme* de l'inscription supérieure, la seule qui soit l'objet de controverses, quelques-uns comme le P. Luis de Alcazar et D. Francisco de Rioja, au XVIIe siècle [2], affirment que l'inscription supérieure était en langue syriaque (excepté le premier mot ישוע, Jésus, qui était en hébreu), mais en caractères hébreux ; parmi les modernes, l'abbé Vigouroux [3] soutient que les mots du titre étaient écrits en langue hébraïque ou araméenne, en grec et en latin ; et B. Drach [4], en 1830, déclara que la langue dont il avait été fait usage, ainsi que les caractères, étaient syriaques ; il s'appuyait pour cela sur ce fait que la langue araméenne, soit la langue syriaque corrompue ou jérusalémite (improprement appelée hébraïque par les évangélistes) était la langue commune ou vulgaire dans la Judée à l'époque de Jésus-Christ, et que les traits qui ont subsisté à travers les temps sont en entière conformité avec les caractères syriaques.

Il n'est pas nécessaire de discuter de nouveau la première de ces affirmations, car ce que nous avons dit plus haut suffit amplement pour prouver qu'à l'époque du Christ la langue vulgaire était l'hébreu, quoique corrompu, avec quelques expressions syriaques, chaldéennes, grecques et latines.

Si l'on insiste en disant que les Juifs ne comprenaient pas la langue hébraïque à Jérusalem, puisqu'ils croyaient que le Christ appelait Elie

[1] V. De Corrieris, ouvrage cité, p. 100.
[2] V. Afan de Rivera. *Del titulo de la Cruz de Cristo*, p. 8.
[3] Dans le *Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 174, il dit : « Ecrits en trois langues, en hébreu ou araméen, en grec et en latin ».
[4] Epître IIe au très révérend P. Dom Leander de Corrieris, 31 décembre 1830, insérée dans l'ouvrage déjà cité de de Corrieris, pp. 243 et suivantes.

quand sur la Croix il appela son Père, il suffira de rappeler que cet argument ne prouve rien ; car, suivant Victor d'Antioche (in cap. XVI de saint Marc), cette erreur est attribuée aux soldats romains, qui, sur l'ordre de Pilate, assistaient à l'exécution, et partant il n'y a rien d'étrange que ceux-ci n'aient pas compris la langue hébraïque, et même dans le cas où des Juifs auraient dit qu'il appelait Elie, il aurait pu arriver qu'ils l'eussent fait pour discréditer le Christ et en tirer la conséquence qu'il était peu puissant puisqu'il appelait Elie pour l'aider, ou bien qu'ils n'avaient pas bien entendu les paroles parce que le Christ les avait prononcées du haut de la Croix, ou parce que la faiblesse résultant des tourments subis par le corps du Seigneur, l'empêchait de forcer la voix, ou encore parce que le bruit confus de la foule en étouffait les sons.

Que l'on ne vienne pas nous dire que, quoique les Evangélistes disent *Hebraicè*, on doive entendre la langue que parlaient les Hébreux, comme on conclut de plusieurs passages où les Evangélistes se servent de cette expression *Hebraicè* et où aucun des mots qu'ils rapportent n'est hébreu, mais tous syriaques ; car les expressions ainsi employées par les Evangélistes ne sont pas nombreuses, et il n'y en a que deux, à savoir « Lithostrotos, Hebraicè autem Gabbathà » (saint Jean, chap. XIX) et plus loin « Calvariæ locum, Hebraicè autem Golgothà ».

En examinant avec attention ces deux mots Gabbatha et Golgotha, on voit qu'ils sont hébreux, ce qui est affirmé par saint Jérôme, la Bible *Complutensis* et André Placus au sujet de Gabbatha, et par Pamélius, Francisco Lucas et Euthime au sujet de Golgotha. Nous dirons plus, c'est que ce n'est pas du syriaque pur, car si cela était on dirait *Ghephipto* et *Gogultho ;* mais ce sont plutôt des mots originaires de l'hébreu et partant ils sont hébreux, comme on peut le voir dans la note 2, p. 55.

Drach, très versé dans la matière, dit que les traits de l'inscription supérieure, qui subsistent au nombre de neuf et sont mis en évidence dans la planche N° 4, jointe à ce travail, font partie des caractères syriaques, non pas purs ou sacrés, mais vulgaires.

Même en laissant de côté le nombre neuf des traits subsistants, qui n'est pas d'accord avec les six mis en évidence dans les planches N°s 1 et 2 et reconnus au XVIIe siècle, nous pouvons nous incliner devant cette opinion pour les raisons indiquées plus haut de la ressemblance avec les caractères rabbiniques, et surtout parce que Drach lui-même n'est pas bien sûr de ce qu'il affirme, en disant [1] : « La troisième lettre de notre titre (la י de ישוע) de droite à gauche pouvait être encore celle-ci (N° 3 de la fig. N° 4), ou celle-ci (N° 4), ou bien celle-ci (N° 5)..... Par le même motif, la cinquième lettre (la נ de נצרי) pouvait être (N° 6) ou (N° 7), la huitième (N° 8).

[1] Epître IIe transcrite par de Corrieris, p. 245.

A notre humble avis, Drach n'applique pas d'une manière suffisamment explicite chacun des traits syriaques découverts, qui sont au nombre de neuf, au lieu de six ; il a le défaut de trop rester dans le vague et de manquer de précision et de clarté ; enfin, il ne présente pas la reconstitution explicite et manifeste comme la nôtre faite en écriture hébraïque ronde ou rabbinique.

VIII

De tout ce que nous venons d'exposer, il résulte d'une manière claire et évidente que le titre de la Croix, tel que nous l'offrons à cette docte Assemblée de catholiques, possède, à notre avis, tout l'aspect du véritable titre :

1° A raison de sa ressemblance avec ce qui a été conservé et à cause de sa vraisemblance ;

2° Parce qu'il se trouve en accord avec les données de la science ;

3° Parce que les arguments de ceux qui soutiennent le contraire ne peuvent pas subsister devant la critique.



DE ANTIQUA GENTILI RELIGIONE HUNGARORUM

AUCTORE : ALEXANDRO KOVATS

S. Theol. in Seminario Episcopali Csanad. Prof. P. O.
Temesvar in Hungaria.

Antiqua gentilis religio Hungarorum pluribus ex rationibus attentione digna est. Inter alia, quia gens Hungarorum unica est gentium, occasione migrationis populorum Europam invadentium, quae hodiedum se conservabat, suscipiendo seculo XI religionam christianam et civilisationem Europaeam. Porro dum omnes gentes Europae ad familiam Indo germanicam, Hungari ad familiam Turanensem pertinent ; quocirca indoles nationalis Hungarorum multo plus discrepat ab indole omnium reliquarum gentium Europae, quam istarum indoles ab invicem. Praeterea cum religio familiae Turanensis generatim minus nota est, eo magis nobis interest brevem conspectum eorum exhibere, quae de religione originaria gentili hujus unicae gentis Turanicae, hodie christianae et civilisatae, in Europa existentis scire licet.

Fontes cognoscendae religionis paganae Hungarorum ad analogiam illius aliorum gentium sunt : Historia, i. e. fontes, testimonia historica — Archaeologia, i. e. indagationes et detectiones archaeologicae rem nostram concernentes — Philologia comparativa, respective archaeologia linguistica — praeterea gentium cognatarum religio, mythi, fabulae, superstitiones, etc., uno verbo illorum Ethnographia, Ethnologia — denique ipsius populi Hungarici hodierni traditiones, fabulae, narrationes populares, superstitiosae consuetudines, etc.

De *historia* Hungarorum, antequam hodiernam patriam occupaverint, adhuc magis antequam Europam ingressi fuerint, vix vel ne vix quid scimus. *Patria originaria* certe in Asia fuit, num vero interiori, media vel superiori, haud scitur ; porro quodnam fuerit migrationis illorum iter, quaenam stationes in ipsa Asia, ad summum conjecturas facere licet. Certum est, quod ante occupationem hodiernae patriae in Russia media circa fluvium Wolga, postea in Russia meridionali circa Mare Nigrum habitaverint. Notatu dignum est, quod ante invasionem Tartarorum (Mongolorum) seculo XIII (1241), Hungari Europaei persuasi fuerunt,

quod existat Hungaria Asiatica, et ideo quattuor patres Ord. S. Dominici iter susceperunt a. 1230, ad illos detegendos et convertendos, ex quibus solus pater Julianus reversus a. 1237, mense decembris retulit laetum nuntium, quod revera existat trans Wolgam altera Hungaria. Plura alia testimonia quoque idem testantur : sic Eugenius IV papa circa 1440 sicut Joannes XXII circa 1327, missionarios mittebant in Hungariam trans Wolgam : Mathias Corvinus rex illos in Hungariam Europae transmigrare facere volebat ; denique a. 1660, quidam pater Societ. Jesu ex hodierna Hungaria oriundus qua servus venditus in has regiones ductus est et laetabundus refert in suis epistolis Romam missis se in exilio patriam invenisse, gentem trans Wolgam, qui linguam Hungarorum Europae loquuntur. — Recentiori tempore indagarunt, quaerebant patriam originariam : Körösi Csoma Sandor 1819, qui in Thibet mortuus est a. 1845. Reguly Antonius, qui a. 1839, duos annos apud Finnes degebat et a. 1843, trans montes Ural in Siberiam profectus est ; novissimis diebus comes Eugen. Zichy pro eodem scopo fatigatur.

Fontes historici aevo gentili Hungarorum coaevi pauci reperiuntur : ex scriptoribus *byzantinis* quoad rem nostram notatu dignus est Theophylactus Simacotta (a. 629) cujus Chronicon narrat eventus aa. 582-602. — Ex chronistis *Occidentalibus :* Regino Prumensis, Chronic. S.-Gallens. Luitprand — Chronistae *Arabes,* nominatim Ibn-Dasta in Libro nobilium thesaurorum. — Ex aevo posteriori chronistae *Hungarorum :* Chronic. magistri Simeonis Kèzai, Chronic. Anonymi et Thuroczi ; decreta S. Stephani, S. Ladislai, Colomanni, regum Hungariae, in corpore juris Hung.

Reliqui fontes cohaerent cum quaestione *de cognatione gentis Hungaricae,* quae certe pertinet ad familiam Turanensem, ast haec familia duos habet praecipuos ramos sc. gentium Finno-Ugrorum et Turco-Tartarorum. Ad quemnam ramum pertineant Hungari, vehementer disputatum fuit [juxta Hunfalvy et Budenz ad Finno-Ugros, juxta Vámbéry ad Turco-Tartaros]. Hodie communior et certa sententia est, quod *propiñquiores cognati nostri Finno-Ugri sint,* quia stemma radicum nostrae linguae certissime Finno-Ugricum est, sic nomina membrorum corporis [caput, cor, oculi, aures, manus, sanguis [1]] fundamentales notiones existentiae [vivere, mori [2]] nomina cognationum [pater, mater, gener, socer, nurus, socrus [3]] septenarius numerandi systema, et ejus numeri [4], voces cum venatione et piscatione cohaerentes [piscis, aqua, rete, sagitta, arcus, culter [5]] nomina quorumdam mineralium

[1] Fej, sziv, szem, fül, kéz, vér.
[2] Élni, halni.
[3] Atya, anya, vö, ipa, meny, napa.
[4] Egy, kettö, három, négy, öt, hat, hét.
[5] Hal, viz, háló, nyil, kés.

[ferrum, aes v. cuprum, stannum, argentum [1]] quorumdam animalium [canis, equus, vitellus [2]]. Haec est periodus prima archaeologico linguistica, nempe venationis et piscationis aetas. — Periodus secunda magni influxus vestigia prae se fert a parte *Turco-Tartarorum*, ab illis sunt mutuatae notiones animalium domesticorum plurimorum [diversa nomina vitelli, bovis arietis, gallinae [3]] agriculturae [metere, falx, etc., hordeum, triticum, fruges, vinum, etc. [4]] huc pertinent etiam aliae notiones luxus [pilei genus et ornamentum ejusdem, speculum, margarita, annulus [5]] species armorum [6] et aliae notiones [porta, navis, mare [7]]. — Denique certum est etiam *Persas* sat magnum influxum exercuisse in culturam veterum Hungarorum, et quidem vel in Asia adhuc, vel in media hodierna Russia, quando circa fluvium Wolga inter regna Bulgarorum et Kazarorum habitabant; quod verosimile est, quia urbs capitalis Bulgarorum juxta Wolgam erat locus magnarum internationalium nundinarum, quibus multi ex Oriente, ex Asia interfuerunt : Arabes, Persae mercatores, hinc voces persicae originis in lingua Hungarica [gladius, aurum, vitrum, pons, nundinae, thesaurus, caupona, etc. [8]]. — Ex his patet Hungaros originario ad Finno-Ugros pertinere, postea influxui Turco-Tartarorum et Persarum expositos fuisse, a quibus culturae initia didicerunt.

Genealogia cognationis gentis Hungaricae ergo haec est I Familia *Finno-Ugrorum : a)* ramus *septentrionalis :* Lappones, Wotják, Sürjén, Hungari, Ostják, Wogul gentes; *b)* ramus *meridionalis :* Tscheremis, Mokscha et Ersa-Morwin, Suomì, cujus ramunculi sunt : Finn, Esth, Liw, Karjala. II Familia : *Samojéd.* III Familia *Turco-Tartarorum,* cujus rami sunt : Jakūt, Ujgur (Dsagataj, Ösbég, etc.) Nogáj (Kirgis, Tschuwas, etc.) Osmánli-Turci IV. Familia *Mongolorum* V. Familia *Mandsu-Tungus.* Hae gentes pertinent ad Ural-Altáj, seu Turanensem magnam familiam linguarum. Remotiores cognati Hungarorum sunt adhuc reliquae gentes Mongolicae, ut *Tibet, Chinenses.* Denique, ut notum est ad Turanenses pertinet verosimiliter etiam gens *Sumir-Accad,* quae scripturam cuneiformem primo usurpabat. Multum agitabatur quaestio de cognatione Scytharum, porro Hunnorum et Avarorum, sed certo solvi haud potest. — Hae sunt ergo gentes Hungaris plus minus cognatae. Harum ergo gentium religio, traditiones, superstitiones, etc. Philologia, Ethnologia, multum conferunt ad rem nostram. In qua re magni meriti sunt itinera Reguly, Jerney, Comitis Zichy.

[1] Vas, réz, on, ezüst.
[2] Eb, ló, üszö.
[3] Borju, tino; ökör, tulok; kos, ürü; tyùk.
[4] Aratni, sarlo, stb, árpa, buza, gyümölcs, bor, stb.
[5] Kalpag, boglár, tükör, gyöngy, gyürü.
[6] Buzogány, balta.
[7] Kapù, hajó, tenger.
[8] Kard, arany, üveg, hid, vásár, kìncs, csárda stb.

Archaeologia quoque adjumento est nobis, praesertim sepulcra detecta ex aevo pagano in Hungaria hodierna, [ut in Szolyva, Pilin, Veréb, etc., quae in expositione millenari videri poterant] similes indagationes archeologicas cum bono successu instituit in hodierna Russia clarissimus Aspelin.

Praeter cognitionem gentium cognatarum alter fons uberimus in re nostra est ipsius *hodierni populi Hungarici* fabulae, poëmata popularia, traditiones linguisticae, consuetudines populares [1], quae omnia diligenter collegerunt et colliguntur adhuc [2].

Primus Hungarorum religionem antiquam gentilem scientifice et magno cum apparatu scientifico investigavit Arnoldus *Ipolyi*, operis ejus titulus ad analogiam illius fratrum Grimm apud Germanos : « Mythologia Hungarica », a. 1854. Ipolyi fuit sacerdos catholicus (mortuus a. 1887, qua episcopus M. Varadiensis) et ideo originem religionis sensu christiano exposuit, unde polemia exorta est, vehementer ei contradicebat *Csengery* (membr. Academiae Hung.), qui eandem quaestionem sensu rationalistico solvere et exponere satagebat. — Ultimis deceniis plurimum profecit notitia linguarum cognatarum, seu Philologia comparativa Finno-Ugrica (Budenz) Ethnologica atque Ethnographica gentium cognatarum cognitio (Hunfalvy, Barna F. Vámbéry, etc.), denique ipsius populi vulgaris Hungarici poemata popularia, traditiones, consuetudines superstitiosae, etc., diligentissimae colliguntur (Exdélyi, Kriza, Kálmány L. Magyar Nyelvör, Kozma, etc.) ; hinc scientifica inquisitio, religionis antiquae gentilis Hungarorum, quae exigentiis modernis satisfaciat, in futuro speranda est.

Hujus brevis expositionis scopus est : brevem systematicum conspectum praestare religionis gentilis Hungarorum ; quocirca exponentur breviter : 1° objecta cultus religiosi ; 2° actus cultus religiosi ; 3° loca sacra ; 4° personae cultum religiosum exsequentes ; 5° de calendario hujus religionis ; 6° fides seu doctrina vel mythi hujus religionis de creatione et fine hominis, etc. ; 7° appreciatio hujus religionis respectu habito ad hodiernum statum Scientiae comparativae Religionum.

I

DE OBJECTIS CULTUS RELIGIOSI

Factum omni attentione dignum est, quod in religione veterum Hungarorum omnia et singula objecta cultus religiosi, quae qua talia apud diversas gentes occurrunt, reperiuntur.

[1] Wislockì, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren.

[2] Fons uberrimus, nondum perfecte exhaustus. Attendas quaeso adhuc seculo XIII brevi ante invasionem Tartarorum, a. 1241, gentem cognatam paganam Cumanorum

Animismus, consistit in eo, quod mundum repletum credunt spiritibus, qui possunt esse v. spiritus in spatiis universi infiniti vagantes, ergo non alligati, vel objectis alligati spiritus. Huc referri possunt ergo cultus geniorum, spirituum, daemonismus, et cultus mortuorum. Ad cultum spirituum alligatorum referri possunt : fetisismus, totemismus. cultus amuletorum et parvulorum idolorum.

Spirituum cultus universalis est penes gentes Ural-Altajenses (Samojedes, Turco-Tartaros, Mongolos). Ex propinquioribus cognatis notissima est religio gentilis Finnorum per epos mythicum « Kalewala » (quod primus Elias Lönnrott collegit ex ore vulgi, populi). Similem mythum habet gens Est-orum cujus titulus : « Kalewipoëg », qui tamen minus notus est. — Juxta mythologiam Finn-orum quicumque homo habet spiritum custodem = *haltia* mali spiritus v. daemones vero *hììsì* vocantur. Gens Wotják, Tscheremis, Lapponum similia credunt. Juxta Samojedes athmosphaera, orbis terrarum et loca subterranea, omnia plena sunt spiritibus ; periculosissimi vero spiritus sunt animae schamanum defunctorum ; similia credunt gentes Asiae mediae omnes. Hi spiritus partim bonum partim malum in hominum sortem influxum exercent.

Similia elucent ex certis phrasibus linguae Hungaricae, necnon ex fabulis popularibus. Homines, animalia, silvae, arbores, agri, aratrum, semina, verbo omnia habent suas bonas genias (femininas). Dantur bonae geniae (tündér-tündér Ilona) et malae geniae (gonosz bábák-vasorrù bába) ; illarum caput est sic dicta *Beata Domina* = Boldog asszony, harum vero *Pulcra Domina* = Szép asszony ; aqua Pulcrae Dominae morbum aquae Beatae Dominae sanitatem causat ; in genere haec duae antithesim repraesentant. Penes mulierem partu laborantem ambaeduae adsunt, illa rapere vult neonatum et in locum ejus ponere alium ; deformis, idiota infans tali modo « permutatus » esse creditur ; e contra Beata Domina custodit, defendit infantem. Hujus comitatus sunt bonae geniae, illius lamiae (boszorkányok, bábák).

In isto mundo geniorum ergo jam distincta est classis bonorum ab illa malorum. Atqui in Animismi stadio ut notum est simul boni et mali sunt iidem spiritus. Hujus rei vestigia reperiuntur in fabulis popularibus, nam Pulcra Domina nonnunquam ut bona exhibetur, aqua ejus sanat, *oi táltos* = schamani in ejus lecto nascuntur, etc., nec fuit ab initio mala, sed aliquando sui oblita, deliquit, et ex tunc est mala, pessima malorum, ipse diabolus ab illa petit consilium, quando ex se jam nescit, quid faciat. Res illius (lectum, perizona, phiala, sputum, aqua, etc.) totidem mala et morbi sunt (epilepsis, bulbo, etc.). Similis apud Finnes est Loviatar, anus nigra (qualis est et apud Mongolos

Hungaris accedere et fine ejusdem sec. sub Ladislao IV. Cumano nondum plene conversam fuisse.

« Domina montium ») cujus filiae sunt morbi diversi, etiam apud Suomi morbi sunt malae geniae. Quod apud hodiernum populum Hungaricum morbi credentur esse quaedam objecta seu res Pulcrae Dominae, videtur tribuendum esse *influxui gentium Indo-Germanicarum* et quidem Slavorum v. Germanorum. Quod autem originarie morbi ut spiritus, entia viventia concipiebantur adhuc videre licet ex phraseologia linguae Hung. e. g. lues cancrinoma *(fene)* rodit, comedit, serpit, volat, eligit, etc.

Cum malis spiritibus cohaerent *ai bába*. In fabulis popularibus saepissime occurrit sic dicta « *bába* nasus ferrei » = *vasorrù bába,* anus deformis, terribilis, facies ejus horribilis, nasus magnus, capilli capitis cani et deordinati, dentes virides sunt, ergo similis est *τῃ* Lowiathar Finnorum. Similiter saepissime occurunt in fabulis Hungarorum bonae geniae — tündér praesertim tündér Ilona et Fruzsìna tündér.

Correlativum naturale Animismi (omnia referta, plena spiritibus creduntur, qui simul boni et mali sunt), necnon Daemonismi (malorum seu nocivorum spirituum metus) est Schamanismus et Magia, magi vates, strigae, etc., de quibus infra.

Ex modo dictis elucet adesse in traditionibus Hungarorum vestigia Animismi et Schamanismi, ubi iidem spiritus bona v. mala hominibus faciunt, non pro bonitate vel malitia ethica hominum, sed secundum regulas magiae. Generatim vero in traditionibus allatis *boni et mali spiritus jam separati* sunt; quod adtribuendum videtur influxui talium gentium, quae acriter distinguunt bonos a malis spiritibus, et tales sunt *religiones Monotheisticae et Parsismus* seu Mazdeismus.

Tali influxui expositi erant majores nostri certissime,. quando in media hodierna Russia penes Volgam habitabant et vicinos habebant ex una parte Kazaros, ex altera parte Bulgaros. Atqui de *Kazaris* scimus ex scriptoribus byzantinis, quod circa, a. 860, a Michaële III, imperatore docentes, magistros rogabant ergo habebant scholas et in illis magistros christianos. Ibn-Dasta (sec. IX) vero refert, quod « Kazarorum major pars *religionem Mosaicam* profitetur, ipse princeps quoque atque generatim omnes proceres; antea religio Kazarorum similis fuit illi gentium Turcarum... in duabus urbibus capitalibus Muhametani quoque repe- riuntur, qui habent proprium ímám et moscheam ». Hinc intelligere licet, undenam sint illa vestigia legendae Lilith in mythis de Pulcra Domina, quae sicut Lilith, seducebatur ab Angelis et infidelis facta est conjugi suo *Kudus*. — Josephus, rex Kazarorum circa 960, epistolam misit ad Chasdaj ben Jizhák ben Saprut, qui fuit Rabbi Hispano-Judaeus, medicus et minister plenipotentiarius chaliphae Cordubensis, Abdur-rhaman III, in qua epistola commemorat, quod incolae urbis capitalis unius sint Israëlitae, et Ismaëlitae (Muhametani) Christiani et aliarum diversarum nationum homines. — Itaque vicinorum horum religio monotheistica fuit: Hungari vero cum illis communicabant, imo

seculo IX contra gentem Bessenyö foedus inierunt. — Quod autem alteram vicinam et similiter cognatam gentem attinet, apud *Bulgaros*, a. 922. *Muhamedanismus* factus est religio dominans; atqui ex gente Bulgarorum stirps Kabarorum genti Hungarae se adjunxit. — Ex his patet Hungaros tunc certissime cognovisse tres religiones monotheisticas.

Insuper cognoverunt et quidem verosimiliter jam antea, nempe adhuc in Asia *Parsismum* seu Mazdeismum, in quo Dualismus, seperatio et contrapositio bonorum et malorum spirituum essentialis character religionis est; Ariman in traditionibus popularibus Hungaricis quoque occurrit, a Persis nomina strigae, draconis imo ipsius dei [1] mutuarunt.

* * *

Cultui spirituum proxime accedit et quasi transitum a spiritibus vagantibus ad spiritus rebus alligatos facit, *cultus mortuorum*, qui vulgatissimus est apud gentes Turanenses, Finno-Ugros, Samojedes, Tartaros, Chinenses (charactaristicon est religionis horum : cultus majorum, qui sunt quasi genii custodes familiae). Causa cultus mortuorum est opinio, quod mortui redeunt, nocere possunt, futura cognoscunt. Ideo in honorem illorum festum colebant, ludos publicos habebant, ut occasione sepelitionis Atilae factum esse notum est. Sacrificabant super sepulcrum, ideo sepulcrum eodem nomine ac locum sacrificandi generatim *keremet* vocabant, convivia propitiatoria *(tor)* in illorum honorem habebant, cibos in sepulcrum ponebant, vel magicis artibus animas in sepulcro detinere conabantur.

Mortui scilicet sub terra habitant, et regna subterranea constituunt, sed possunt redire in superficiem terrae, praeprimis caliginosa nocte, v. occasione vehementis tempestatis, et tunc in terra vagantur. Vivi mortuos videre non possunt, tamen suspicare possunt eorum praesentiam in susurratione arborum, in stridore ventorum et ignis, in caligine incerta noctis. Atqui etsi homines generatim illos videre non possunt, tamen magi, qui in sua extasi magis intensivas facultates habent, vident illos, cum illis confabulantur, consilia capiunt, ab illis futura cognoscunt. — Mortuorum reditus generatim periculosus est, ideo conantur illos sub terra manere magicis artibus cogere, v. propitiatoriis donis sibi benignos reddere conantur. Ceterum cultus mortuorum apud omnes populos invenitur. De mythis heroum infra.

* * *

Rebus *alligati spiritus*. Hujus cultus forma maxime rudis est *Fetischismus* et Totemismus ; in hac maxime rudi forma haud occurrit

[1] Boszorkány, sárkány, isten.

vestigium ejus; occurrit tamen v. g. apud Ibn-Dasta, qui de Bulgaris cognatis scribit : « Illi eorum, qui adhuc gentiles sunt, coram multiplicibus signis se inclinant, quae illis passim occurrunt (!!) » et in decreto S. Ladislai regis Hung. († 1095) : « Quicumque more gentili apud puteos sacrificat, vel penes arbores seu lapides aliquid offert, bove redimat peccatum. »

Cultus lapidum, cultus armorum, cultus arborum et animalium utique reperitur. *Cultus lapidum* reperitur apud Finnes, Lappones, legendae Hungarorum fabulantur de hominibus in lapides v. saxa transfiguratis, porro nomen fulguris *menykö* = lapis coelorum indicat adfuisse cultum lapidum e coelo delapsorum, quod confirmant mythicae narrationes populares; denique ex allegato decreto S. Ladislai patet majores nostros penes saxa et lapides sacrificasse.

Cultus armorum bellicorum. In celeberrimo codice Peer, ex seculo XV, remansit formula ensalmi (Besprechen) sagittae, in forma v. veste christiana. Ex argumento hujus ensalmi videmus, quod qui ensalmum recitat absoluta certitudine assequetur, quod in ensalmo petit, quod adimpletio petitionis unice a vi magica verborum ensalmi repetitur, invocatio directe ad sagittam dirigitur, cui sui conscientia et voluntas attribuitur (sc. arma : sagitta, gladius habent proprium genium, spiritum) porro omnes possibiles situs sagittae enumerantur, sicut anologo loco Kalewalae Finnorum; denique quandocumque recurrit phrasis : « Sta, o sagitta! » toties series sanctorum enumeratur et invocatur, evidenter loco gentilium deorum v. spirituum.

Cultus arborum. Susurratio arborum, murmur rivulorum facile ingerebat cogitationem, genios, spiritus his rebus subesse, vel in vicinio adesse; hinc apud plurimos gentes locus cultus sacri nemus et rivulorum ripa; antiqui Hungari quoque in silvis ad ripam rivuli v. fluvii sacrificia offerebant. Vestigium directi cultus arborum est opinio, quod arbores habeant genios proprios, fabulae populares arbores credunt sentire, sicut homines, quod certe Animismum sapit; denique nomen idoli *bálvány*, in lingua Sürjén : bolban significat : truncum arboris. Apud Mordvinos fine mensis Decembris puellae ramos arborum pannis ornatos in manibus circumferunt, juvenes vero tintinnabulis et similibus eas concomitantes collectam in vicis v. pagis faciunt, et vocatur hoc festum kjol-äda, quae vox fortasse cohaeret cum ea Hungarorum koledá-lnì.

Cultus animalium. Animalia quoque habent suos genios; porro apud Wogulos nuntius primi deorum est ursus, qui observat hominum pietatem, bonam voluntatem, justitiam, et praesertim pejerantes summo deo denuntiat; hinc religiose timent ursum, per caput ursi jurant cum additamento : ursus me comedat, si falsum est testimonium meum v. si non servabo, quod promitto; ergo ursus ipse quoque objectum cultus fit. In fabulis Hungrarorum multum occurrunt animalia reges.

Idolatria, praesertim parvorum idolorum valde propinqua est Fetischismo, a quo in eo praesertim differt, quod objectum cultus non naturale, sed artefactum est; certe autem jure merito reducitur talis idolatria ad cultum spirituum rebus alligatorum. Parvorum idolorum cultus amuletorum cultui similis est. Talia parva idola reperiebantur apud gentes cognatas, archaeologi in Hungaria quoque fragmenta similium idolorum ex limo terrae factorum inveniebant; porro de Moger, chronista byzantinus scribit : eum multa habuisse idola ex argento, electro (Bernstein) et lapide facta. Aspélin in sepulcris Ugrorum plura detegebat simulacra, quae repraesentant figuram ex avi et homine compositam v. aves in pectore faciem humanam deferentes; quae ex mente ipsius Aspélin sunt amuleta dei solis; ast verosimilius repraesentant mortuorum animas, nam juxta opinionem Ugrorum animae in forma avium apparere solent. — Gens Ostjákorum super sepulcra statuam humanam erigunt. Celeberrima sunt simulacra humana, quae phialam in manu tenent [1], verosimiliter phialam mortis = *halál kupája*, quia juxta Kalewala in Hade novus hospes cum hac phiala mortis excipitur. — Ipsum nomen idoli *bálvány* alii a voce Sürjén : bolbán, alii a voce Persarum : palvan derivant. Vestigia attentione digna cultus idolorum inveniuntur in phraseologia Hungaricae linguae v. g. statua ex ligno vocatur bálványkép, columna lignea = gerenda bálvány, postes portae v. januae = kapù bálvány, et phrasis : sic stat, quasi idolum, etc. — Ergo veteres Hungari noverunt et colebant idola Fetischismo cognata, necnon amuletis affinia parva simulacra; e contra idola cum Polytheismo-anthropomorphistico cohaerentia, qualia fuerunt Graecorum, Romanorumque simulacra, non videntur cognovisse.

* * *

Cultus naturae. Certissime exercebatur ab antiquis Hungaris, celeberrimum est hac in re testimonium Theophylacti Simacotta (a. 629) : « Turci ignem valde venerantur, colunt adhuc aërem et aquam et Telluri hymnos concinunt. » Quod heic sub voce : Turci antiqui Hungari sunt intelligendi, elucet ex eo, quia scriptores byzantini gentem *του* 'Arpád mox Ongros, mox Turcos vocant; licet verum est, quod generatim nomine Turcorum omnes cognatae gentes tunc temporis in hodierna Russia degentes veniunt; atqui testimonium tunc quoque fere idem valet. Huc pertinet etiam quidam hymnus ex parte christianus ex parte gentilis : « Esto laudatus, magne Deus, simul cum fratre nostro, sole,

[1] Haec simulacra habent tres flexus capillorum. Etiam veteres gentiles Hungari caput radebant, tres solummodo flexus capillorum relinquentes, sic refert *Chronic. Thuroczy*, cap. XXXIX de seditione Watha, anno 1047.

o quam pulcher, o quam splendidus est ille, symbolum tui. Esto laudatus simul cum sorore nostra (majore natu), Luna, et cum sororibus nostris (minoribus natu) Stellis, quae tam pulchrae sunt et rutilantes. Esto benedictus cum sororio nostro, Vento, qui affert nubes et serenitatem. Esto benedictus cum fratria nostra, Aqua, quae tam utilis, gustiosa, et pura est. Esto benedictus cum nostro fratre (majore natu) Igne, o quam pulcher, quam hilaris, quam potens et fortis est ille. Esto benedictus cum magna domina nostra, Terra, quae nos alit et conservat. » En cultus naturae pleno sensu vocis.

Aër et *ventus* saepissime occurrunt in fabulis, nominatim genia aeris = légtündére, mater ventorum = szélanya, color vestis ejus et domus ejus est caeruleus, innumeras habet haec domus portas, per quas filii ejus in et exeunt. Reliqui characteres meteorologici, qui apud Indogermanos tantopere eminent (deus ventorum, tempestatum, tonans, etc.) hic desunt, v. non tantopere eminent.

Cultus coeli apud gentes Altaicas maximopere vulgatus est, nec mirum, quum tam multa et magna sint phaenomena terribilia et beneficia coeli, exinde tonitrua, fulgura, tempestates veniunt ; grando, nix, pluviae inde veniunt, lux polaris ibi fulget. Omnes gentes Turanenses, imo omnes gentes Mongolicae *eodem nomine nominant coelum et deum* v. g. Chinenses tien = coelum et deus ; Turco-Tartari tengri, tanri, etc., etc., vox Hungarica menny = coelum conferenda est cum voce Mordvina : mianen, mjenil = coelum et voce Lapponum muenje = deus. Hodiernis quoque diebus colunt coelum Mongoli, Tunguzi ; denique in phraseologia Hungarica huc referendae sunt phrases : jurare per coelum, rogare per coelum, sacrum coelum, etc.

Cultus *corporum coelestium* item universalis est penes populos pastores, nomades, quia continuo sub divo commorantes attente contemplant corpora coelestia, tempus secundum illorum constellationem. ortum et occasum determinant ; geniis replent firmamentum, vitae commercium fingunt in coelis. Cultus corporum coelestium vulgatus est apud gentes Turco-Tartaras in Sibiria meridionali, apud Tschuwas. Tunguz, Samojedes, Finno-Ugros. In listra (Wappen) Siculorum [1] videre licet solem et lunam, imo adhuc seculo elapso in formula juramenti praeter sanctos consueto more invocatos jurabant etiam per solem et lunam stellasque coeli jurabant. In listra Cumanorum similiter invenitur luna et stella matutina, quam vocant « ducem lunae ».

Cultus solis. Juxta opinionem gentis Wotják, summus deus, Inmár habitat in sole, juxta Kalewala deus solis habet uxorem et filium et in hymno ad hunc directo dicitur sol esse ignis ingens, et ignis terrenus est filius « matris solis ». sic cohaeret cultus ignis cum cultu solis. Sol

[1] Hungari in Transylvania habitantes.

mitis est et benignus, omnia videt, ideo de rebus amissis ab illo consilium petunt; ex altera vero parte a sole est etiam ariditas. — Juxta fabulas populares sol in palatio aureo habitat, cujus porta rotunda est, per quam calor exundat, oculi solis tantopere splendent, ut non possis ejus aspectum ferre; uxor solis similiter habet faciem rubram igneam, sicut et filius eorum ; ast filia eorum pulcra et amoena est, pallio purpureo vestita, habitat in umbra nemoris, in horto aurorae. Teste Menandro Baján chágán Avarorum juravit per solem, seu deum ignis, qui in firmamento coeli habitat. De hymno ad solem directo, qui in codice Karacsay habetur, infra.

Cultus stellarum. Phraseologia linguae Hungaricae stellas entia viventia esse supponit : stellae ambulant, veniunt, eunt, currunt, etc. Superstitiosae opiniones quaedam similiter cultus stellarum vestigia monstrant, sic digito monstrare stellas v. indecenter se gerere erga stellas nefas est, infortunium secum fert. Stellae noverunt et indicant futuros eventus; cometa significat bellum v. pestem. Vulgatissimae phrases sunt: sub felici stella natus est, deseruit illum stella felicitatis ejus, similia credit et gens Esthorum. Quicumque homo habet suam stellam, quae si cadat, moritur, similia credit gens Tunguz et Esth. — Attentione digna sunt vestigia diversarum periodorum culturae in nominibus stellarum ; sc. I[a] periodus est piscationis et venationis, II[a] periodus agriculturae et animalium domesticorum. Nomina « Viae lactis », diversa in ore populi occurrentia sunt : via Dei, via Jesu, via S. Michaelis, via v. iter geniarum (tündérek); haec nomina verosimiliter ex aevo gentili repetenda sunt, solummodo in formam christianam sunt redacta, loco deorum gentilium Deus, Jesu et S. Michael succedebant; idem dicendum de ursu grandi, qui in ore populi Eliae, Christi v. S. Petri currus est, in quo fulgura, sagittae coelestes vehuntur. In periodo agriculturae Via lactis accepit nomen « publicae viae » *országut*, in qua fructus paleae, etc., vehuntur. In nonnullis regionibus Hungariae vocatur « via animarum », idem nomen occurrit apud gentem Esth, cujus nominis analogon est « via avium » apud Finnes et Turco-Tartaros, nam aves = animae. Nomen « viae lactis » tejut chronista Anonymus cum matre ducis 'Arpád cohaerere fabulatur, atqui haec legenda valde similis est mytho Junonis, v. Herae Mercurium lactantis, et ideo hoc nomen verosimiliter influxui Indogermanico (Slavorum) attribuendum est. Denique Siculi Transsilvaniae illam « viam praeliorum » vocant, quod nomen cum mythis epicis heroum cohaeret (mythus v. legenda heroum Hunnorum : Csaba utja).

Cultus ignis cohaeret cum cultu solis; hodie quoque invenitur apud gentes cognatas, sic apud Tartaros Ösbég in solemnitatibus nuptiarum ignis foci domestici locum occupat, et in lingua Hungarica rogare manum puellae, quaerere uxorem dicitur : focum domesticum visitare, háztüzet

nézni Theophylactus Simacotta, ut vidimus, refert Hungaros valde colere ignem, *Ibn Dasta* de Hungaris in Lebedia i. e. hodierna Russia meridionali, degentibus directe dicit « quoad religionem, ignis cultores existunt »; et *Abulfeda* scribit : « Hungari sunt gens Turca, ignem colunt »; teste Menandro Baján, chán i. e. princeps Avarorum per deum Solem, respective per ignem jurat « ut deus ignis, qui in coelo est, irrueret, si... » Festum cum cultu ignis cohaerens apud Mordvinos vocatur pozmoro et in Asia media noruz, cujus vestigia adhuc reperiuntur in Hungaria circa solstitium aestivum, in festo decollationis S. Joannis Baptistae ignem transsiliunt. Porro juxta opinionem superstitiosam populi Hungarici in ignem spuere nefas est, bulbones in lingua spuentis causat et similia alia. Huc referendus est ignis thesaurum sub terra latentem indicans, et ignis errans, lidércz-tüz.

Cultus aquae in religione fere omnium populorum minus cultorum occurrit; nec mirum, celeres undae fluviorum, susurratio rivulorum, inundatio terribilis, quasi irascens et omnia devastans, speculum lacus amoenum, potus fontis recreans talia sunt, quae hominem afficiunt; insuper populus piscator in aquis praecipuum vitae conservatorem videt; hinc Lappones, Finnes, Esthi multos fluvios hodiedum cognomento sanctos, pìhä vocant; Samojedes, Ostják, Turci, Mongoli, Tunguz colunt aquam in forma concreta fluvii, lacus, fontis. De duce 'Arpád referunt chronica, illum ex tuba cornea aquam, ut libamen in terram fudisse. Attilla dux Hunnorum influvio, 'Arpád, Taks, duces Hungarorum penes fluvios sepeliebantur. Fabulae Hungaricae commemorant genias (tündér) fluviorum, lacuum, fontium, et draconem lacus, cui tenelli infantes sacrificantur; superstiose credunt in Vigilia Nativitatis Christi resciri posse a genio putei futura; lotionibus v. balneando cognosci posse futurum sponsum. Porro haurientes aquam semper aliquantulum aquae refundunt in puteum v. fluvium. Finni aquae versus septemtrionem fluenti vim sanantem tribuunt; apud nos ad repellendum malum capitis, quod « malo oculo » (böser Blick) tribuunt, potum aquae adhibent, in quem carbonem mittunt, dein super humerum retrorsum effundunt reliquiam potus.

Cultus terrae. Terra est benigna mater conservatrix, quam praesertim gentes agricolae colunt, sic gens Tunguz, Mongoli, gentes quaedam Turcae. In septemtrione terra fere semper nive, glacie cooperta minus confert ad vitae conservationem; tamen cultus Terrae universalis est apud gentes Finno-Ugras, Lappones eam vocant : Terram matrem = madder akka v. atje et Finni maa-emä = mater terra, idem significat phrasis vulgata Hungarorum : anya föld. Theophilactus Simacotta scribit, majores nostros Telluri hymnos cecinisse. — In regionibus urbi Szeged adjacentibus terrae vim sanandi tribuunt, hinc formula usitata : « Terra, mater mea, gutture laboro, tibi querelam offero, sana illud,

et non laborabo illo », quae formula etiam in libro Petri Bornemissza, Tentationes diabolicae (a. 1578), intitulato, occurrit. — Gentes Altaicae neonatum super terram collocant, et exinde assumit eum pater ejus; similiter moribundum quoque super terram collocant, opinantes sic ei luctum agoniae facilitari. — In litibus de finibus seu terminis agrorum, cui tribunal juramentum deponendum imposuit, in ipso agro litigioso in fossa usque umbilicum pertingente nudis pedibus, detecto capite stando, in manu dextera glebam terrae tenendo juramentum praestare debebat, et finis formulae juramenti sonabat : et si pejeraverim, deglutiat me terra ! Cum cultu terrae cohaeret cultus silvarum et montium.

Ex his elucet antiquos Hungaros gentiles cognovisse cultum naturae et quidem in stadio animistico, ubi elementa naturae ipsa in suis concretis formis colebantur, elemementis vis sanandi v. magica vis tribuebatur, cum quo cultu cohaerebat magia et divinatio.

* * *

Apud gentes cultiores rudis naturae cultus locum occupavit Polytheismus naturalisticus. Talem Polytheismum, et quidem *monarchicum* invenimus etiam apud gentes cognatas Hungarorum ; talis *summus deus* est Csám Páz Mordvinorum Ukko v. Jumala Finnorum Numi Tarom Wogulorum, Inmár Wotjákorum, Iumo v. Kuruzs Tscheremisorum. *Ukko* [1] Finnorum est senex cum magna barba cana (huc referenda est phrasis Hungarica : senex deus, öreg isten). Occasione venditionis seu potius emptionis v. in genere post quamcumque rem feliciter gestam ex calice τοῦ Ukko bibebant sic dictum *áldomás* (in lingua Tscheremis uttemás), quaecumque familia habebat proprium calicem áldomás ; in regione civitatis Tokaj adhuc seculo XVI vulgatus fuit calix τοῦ áldomás et vocabatur calix τοῦ Ukko = Ukko pohara ; porro bibere et solvere rebus bene gestis áldomás hodiedum in usu est. — Ukko habitat trans nubes in medio coelo ; iris est arcus illius, quo igneas sagittas mittit in terram ; fulgur est sagitta v. gladius summi dei, qui in firmamento coruscat. A fulgure, sagitta Ukko-nis vehementer timebant, quia hac sagitta percutit malos homines, pejerantes ; ideo summa maledictio est : Percutiat te ignea sagitta dei ! — Ukko est deus aëris et ventorum, ab eo dependent ventus, nubes, tempestas, et hinc fertilitas terrae, silvarum et agrorum virulentia ; quare valde colitur a gentibus agricolis, pastoribus et venatoribus. — Ukko tam magna majestate pollet, ut cum hominibus immediate loqui, communicare illum non deceat, solam punitivam potestatem immediate exercet ; ideo phrasis : deus visitavit illum = punivit infortuniis, malis ; epidemiae, etc., sunt flagella illius, quibus

[1] Radix ukk in Hung. agg. et ük-apa.

caedit homines, ideo occasione malorum publicorum illum invocant, rogationes faciunt. Similis est deus Cám-Páz Mordvinorum et Numi-Tarom Wogulorum.

Ex eadem causa etiam creatio non est immediatum opus dei sed demiurgi (de qua re infra). — Ukko *summus deus est,* pater deorum et hominum, dominus animalium, coeli et terrae atque stellarum, infinite superat omnes reliquos deos potentia, vi, auctoritate et majestate : ideo cum metu, timore et tremore venerabantur illum homines, solum illum non sunt ausi invitare ad convivia sua et ad potum áldomás, dum ceteros deos sicut vicinos v. amicos invitabant; verosimiliter huc referenda sunt ergo verba Theophylacti Simacotta : « Ast adorare tantummodo illum adorant et deum vocant, qui condidit universum, cui equos, boves et oves sacrificant. »

Deus nationalis apud gentes cognatas habetur, talis est Wäinemo Suomi-ensium et uxor Wäinemo est Suometar i. e. bona genia regni Suomi; talis est Pirgine-Páz (i. e. deus tonitruum) Mordvinorum, qui ex ipsa gente Mordvinorum uxorem sibi elegit; talis est Numi Tarom wäsi-pi (i. e. parvus filiolus *τοῦ* Numi-Tarom) Wogulorum, qui est deus belli, proeliorum, est fillius minimus et carissimus summi dei Numi-Tarom, mater nutrix vero ejus, quae illum desertum his in terris aluit, est Kaltés i. e. Aurora.

Certissime Hungari quoque habebant deum nationalem, poësis popularis hodiedum loquitur de « deo Hungarorum », qui nationem defendit contra hostes et in bello adjuvat; hic deus nationalis non fuit summus deus, quia hic immediate non se ingerit rebus humanis, exceptis poenis, neque gentium cognatarum deus nationalis summus deus fuit. *Deus nationalis* verosimiliter *deus sol* fuit. Majores nostri jam tunc quando in confinibus Asiae et Europae degebant, cognoverunt religionem christianam, Mosaicam, et Muhametanam, et jam antea Parsismum; sub influxu hujus commercii Olympus eorum monarchicam accepit formam, imo Henotheismus locum occupavit. Dicto tempore videtur *Astrolatria* seu cultus corporum coelestium, praesertim solis et ignis in forma heno-theistica videtur praedominans characteristicum fuisse religionis eorum, fortasse sub influxu cultus Mitrae Persarum; hoc indicare videtur hymnus in *codice Karacsay* repertus : « Kádár, magus adorat deum (inscriptio) : Tu es originaria arbor vitae omnium. Tu aeternus fons ignis ardentis, ex quo potentia tua omnia fecit..... ex quo omnia nascuntur, a quo tenebrae malitiae terrefiunt, ad quem revertuntur omnia », Theophylactus Simacotta ideo scribit majores nostros ignem valde coluisse, cultus ignis et solis autem cohaerent, Ibn-Dasta et Abulfeda vero illos simpliciter ignis cultores vocat.

Olympus deorum. Reliquos deos Polytheismi Altajensis invenire possumus apud gentes cognatas, omnes et singuli arcte cohaerent cum

cultu naturae : *deus aquae* est Ahti, antea Vesi (Hung. vìz = aqua) et uxor ejus Vellamo (Hung. hullám = unda), quorum comitatum efficiunt innumeri genii aquarum, partim illorum liberi partim tantum subditi; tales sunt : genia undarum, virgo rivuli, etc., quae boni spiritus sunt; atqui dantur etiam mali spiritus aquarum = vesì-hìisì. — In septentrione terram fere semper nives obtegunt, et ideo non tam terra alit homines, sed venatione et piscatione vitam conservant, quocirca locum dei terrae *deus silvarum* occupat; talis est apud Finnes : Tapio ejusque uxor Mielikki. Tapio senis est cum barba magna, pileus ejus similis fructui coniferarum nempe abietis, pinus, vestis ejus ex musco frondoso confecta est; epitheta ejus sunt : senis silvarum, rex silvestrium. Vehementer illum colunt, quia greges, pascua, etc., in silvis ille custodit. Tapio quoque habet magnum comitatum spirituum, geniorum.

Deae sunt Terra Mater et *Beata Domina* [1] Hungarorum. *Beata Domina* est semper virgo juvenis et pulcherrima, ipsa est patrona virginum et pudicitiae. *Mater Terra* v. *Magna Domina* [2] est patrona matrum, illius auxilium invocant contra machinationes « Pulchrae Dominae » et strigarum; ipsa enim est advocata patrona puerperarum, matrum et infantium, quae ad custodiam uniuscujusque infantis geniam propriam deputat, imo ipsa quoque visitat infantes in somno et blanditur cum illis, hinc risus v. suritus infantium in somno; infans, quem peculiari modo diligit, nascitur secundinis involutus = burokba született, felix talis homo. — Terra mater est principium omnis vitae et conservatrix omnium; habitat trans nubes, exinde fundit vitam in terram in forma roris et pluviae, nonnunquam descendit in terram die circa meridiem invisura sua animalia et plantas, in pratis semina spargit v. flores apibus v. semina spargit gallinis; autumno videre licet in agris opus textile illius. Animalia praedilecta ejus sunt : gallina, sus, ovis; plantae : linum, panicum = köles, haec omnia propter fertilitatem amat. Superstitio cum cultu illius cohaerentes : vacca si amittit lac, v. admodum fera est, cooperienda est velo mensae lineo in Nativitate Christi usitato vel surculo betulae caedi debet; convivium occasione occisionis suum, quod similiter huc referendum est, et hodiedum in usu est. Ex diebus hebdomadae illi sacrata est feria III^a; festum diem in illius honoris habebant hiemalem, vernalem et aestivalem. Terra Mater fuit dilectissima, maxime popularis deorum religionis hujus gentilis.

[1] Quod nomen hodie de Beata Maria Virgine usurpatur. Boldogasszony-Nagyasszony.
[2] Similiter hodie de B. Maria V. usurpatur.

II

CULTUS RELIGIOSUS

Expositis objectis cultus religiosi breviter describemus ipsos actus cultus religiosi veterum Hungarorum gentilium. Ut notum est, cum Animismo et Fetischismo connaturaliter cohaeret *Schamanismus* et cum Daemonismo, seu timore malorum spirituum *Magia*. Gentium cognatarum religio plena est Animismo et Daemonismo consequenter ergo et Schamanismo et Magia. Vulgares magicas formulas *Finnorum* collegit Lönnrott, et dissertationem specialem de illis digessit Beauvais; porro ipsa Kalewala, Finnorum legenda mythica, referta est formulis et usibus magicis, sic possessio thesauri « Sampo » connexam habet omnimodam fortunam, primus heroum Kalewalae, Wäinamöinen est magicae artis peritissimus, optime gnarus lectionis runarum. — Magi efficere possunt pluviam v. serenitatem, hujus rei vestigia sunt opiniones vulgi de *garabonciás diák*. Magi repellunt morbos, qui malis spiritibus tribuuntur v. fascinationem a malis hominibus causatam solvere, repellere possunt; e converso inimici per magum fascinari possunt. Ex his patet occurere hic vulgatissimas species superstitionis sc. *magiam*, observationem *sanitatum* et *maleficium*. Media magica sunt : verba, formulae magicae, ensalmus = ráolvasás, amuleta = talizman, idola v. simulacra parva, potus magici, unctiones = iralás, formulae scriptae, malus oculus et aliae machinationes magicae. Quod istae superstitiones tempore conversionis adhuc valde floruerint apud majores nostros, testes sunt decreta S. Stephani regis, cap. XXXIV de maleficis. Colomanni regis de maleficis, et veneficis. In allegato, cap. XXXIV, decernitur, si quis veneficis v. magia aliquem mente alienaverit v. occiderit, tradatur cognatis illius hominis, ut puniant illum, prout illis placuerit; si quis autem superstitiosos usus observaverit, ut fieri solet cum cinere, etc., illum episcopus verberari jubeat.

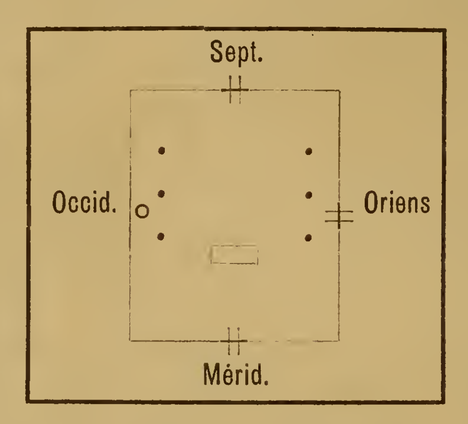
Cum magia generatim conjucta esse solet *divinatio* ex diversis signis. Divinatio : *a)* inductiva *ex signis externis* apud majores nostros praesertim in forma *Astrologiae* vulgata erat, jam commemoravi phrasim : sub felici stella natus est, porro cometam significare pestem, etc., generatim phaenomena extraordinaria futurum indigitant; *b) divinationis intuitivae* species : divinatio ex somniis, necromantia, vatis intuitio. Jam commemoravi, quod ex opinione gentium Altaiensium schamani cum animabus mortuorum confabulantur, futura resciunt.

De ipsis magis et vatibus infra ubi de personis sacris agetur, sermo erit.

* * *

Sacrificia. Theophylactus Simacotta scribit, majores nostros illum solum adorasse et illi soli sacrificasse, qui rerum universitatem condidit, cui equos, boves et oves sacrificarunt.

Ritus sacrificii juxta traditiones Mordvinorum quam describit Ferd. Barna, sequens fuit : locus sacrificandi = keremet in aperto loco alicujus silvae v. nemoris prope fontem v. fluvium eligebatur et circumseptus erat et tres introitus habebat, etquid ab aquilone, oriente et meridie, a duobus lateribus (oriente et occidente) tres-tres stabant columnae ad alligandos equos v. boves; in occidente fuit fossa ad excipienda viscera et sanguinem ; mensa ad distribuendum cibum convivii in meridie fuit. Primus locus principi competit, cujus locus est super podium sub arbore sacra, a dexteris viri, a sinistris feminae, omnes facie versus occidentem steterunt. Vasa sacra, etc., princeps in deposito habuit, illi competit prima buccella ex cibo et primus haustus ex potu sacrificii. Sacerdos *táltos* sicut princeps super podium stat, post aliquot orationes animalia semper unius coloris et floribus ornata occiduntur, viscera et sanguis in fossam demittuntur, ossa et cornua in terram sepeliuntur, v. concremantur, carnem vero coquebant, interea praeorante sacerdote orant, dein invitabat sacerdos deos ad convivium et portionem illorum in ignem mittit, dein dividitur cibus et potus, superfluum domum reportabatur pro liberis.



Ex his elucet etiam gentes Altaienses opinasse, sacrificium esse cibum et potum deorum, porro homines esse participes mensae v. convivii hujus. Objectum sacrificii fuit : equus, bos, ovis (nunquam discolor, sed semper unius coloris). Leo byzantinus imperator refert, Hungarorum castra semper multa animalia domestica comitari, partim ad vehenda onera, partim ad victum et potum sc. bibebant sic dictum Kimis. — *Libamen* aquae occurrit in legenda ducis 'Arpád. — In ignem sacrificii herbas boni odoris mittebant.

* * *

Celebris quaestio est : utrum reperiantur vestigia *sacrificii hominum* apud Hungaros, annon ? Nonnulli affirmant provocantes ad occisionem illorum, qui sepulcrum Attillae, principis Hunnorum foderunt. Atqui

respondent alii. quaestio controversa est, an et in quantum sint cognati Hungarorum Hunni; porro etiam concessa cognatione, fieri hoc potuit ex praecautione, ne sepulcrum spoliarent illi servi; ceteroquin etiamsi conceditur majores nostros revera nonnunquam sacrificia humana ex captivis obtulisse v. servos mortui occidisse, ut habeat comitatum v. lacubus infantes sacrificasse, nihil dedecoris inde timendum Hungaris hodiernis, quia majores aliarum quoque gentium cultarum v. g. Puni, Romani, Germani, Galli, Celtae sacrificia humana obtulerunt.

Huc pertinet porro *potus sanguinis* humani, et esus cordis humani. Aliqui chronistae occidentales v. g. Regino scribit de Hungaris, quod ad modum bestiarum sanguinem bibunt et cor captivorum in frusta concidunt et comedunt, et Luitward, quod sanguinem captivorum bibant. Non huc pertinet disquirere authentiam horum scriptorum, nostrates generatim negant authentiam. Atqui in phaenomenologia religionum plura hujus rei adsunt exempla; ergo absolute absonum non est; ast certe attentione dignum est, quod scriptores byzantini numquam talia commemorant; Chronistae occidentales vehementer timebant Hungaros, et justo ferociores illos putabant. Ex alia vero parte Chronistae Hungari narrant, septem duces quum Arpádum in principem elegissent, sic dictum « foedus sanguinis » *vér-szerződés* inierunt, sc. vulnus inferendo brachiis propriis sanguinem in communem calicem mittebant et in confirmationem foederis omnes ex illo bibebant; itidem occurrit in electione *τοῦ* 'Almos in mytho heroico de 'Almos.

* * *

Alii actus cultus sacri fuerunt : *juramentum* = *eskü* per coelum v. per terram, per stellas; — porro *saltus* virginum, puellarum; — denique *oratio* et *cantus*, Theophylactus Simacotta refert : « Telluri hymnos concinunt », et teste chronista S. Gallense sub divo in castris Hungari magno suo deo laudes cecinerunt : — ex datis philologicis inferre licet eos *jejunium* cognovisse *böjt;* — huc denique referenda sunt *benedictio* = áldás et *maledictio* = áltok.

III

LOCA SACRA

Locus sacra faciendi, ut jam commemoravi fuit locus apertus in nemore v. silva juxta fontem, rivulum v. fluvium; porro ex decreto S. Ladislai regis notum est illos penes lapides v. saxa et arbores sacrificasse. Ecclesiam, templum seu aedes sacras utpote nomades non habebant, ad summum locum sacrum circumsaeptum.

IV

PERSONAE SACRAE

In stadio animismi, ut notum est, non dantur proprie sacerdotes, sed *magi* seu *schamani*, quorum auctoritas, quam coram populo habebant, non muneri suo, sed sibi debebatur; porro multas diversas functiones habent, magiam, divinationem, sanationes exercent, sacrificia offerunt, consilia ab illis petuntur, quia illi sunt sapientes doctissimi, medici, sacerdotes, poëtae simul et cantores.

Tales sunt majore ex parte sacerdotes Hungarorum antiquorum *tátos* (cf. radicem Finn. taitaa = scire taitaja = doctus) *οἱ* táltos fuerunt doctissimi in populo, mediatores inter homines et spiritus, geniorum amici v. servi, magi, vates, cantores, sacra facientes. Theophylactus scribit : « Habent sacerdotes, quos vates esse credunt. »

Verosimiliter fuerunt etiam *feminae schamanae*, quibus magis congruit herbas medicales colligere, coquere, ungere, linire, etc., ad divinationem quoque majorem aptitudinem habent, vividiore phantasia gaudent, magis afficiuntur, etc. Schamanae juvenes puellae virgines fuerunt, ex his fiebant, cum senescerent *strigae*, javas-asszony, boszorkány, quae magiam, sanationes, maleficium, divinationem illegitime exercebant. — Vestigia maleficorum et strigarum inveniuntur in corpore juris Hungarici in decretis S. Stephani regis, cap. XXXIII, de strigis cap. XXXIV, de maleficis, et S. Ladislai regis, I, XXXV (meretrices et strigae), Colomanni regis, de maleficis; causa criminalis strigae ultima Szegedino habebatur seculo proxime elapso.

V

CALENDARIUM

In usu non annus solaris, sed *annus lunaris* erat tredecim mensium, et menses viginti octo dierum; dies *novae lunae* festum erat, cf. *Corp. jur. Hung. Decretor.*, lib. II, XL. « De Abbatibus in Calendis sedentibus ». Sc. ad eliminandam hanc gentilem consuetudinem, quandem pietatem christianam quacumque I^a^ die mensis habendam inducebant, ad quam omnes apparere debebant, qui sine licentia sacerdotis abfuit, 10 pensas, mulctam solvere debebat.

Singulae dies hebdomadae, quemadmodum apud Romanos, diversis diis sacrae erant, hoc testatur hymnus Mordvinorum pro festo Pozmoro (circa solstitium aestivale) versus finem : feria VI^a^ est deo pagi seu vici páz Velen Páz sacra, sabbatum deo terrae Mastìr-Páz, dominica deo tonitruum Voltsi Páz, feria II^a^ τῷ Vám Páz, feria III^a^ deo aquae Ved Páz,

feria IVª summo deo Tschám Páz, feria Vª deo apum Niski Páz, hujus rei vestigium est apud hodiernos Hungaros notus versiculus : Hetfö hetìbe, kedd kedvìbe, etc.

Festa sacra habebant, quae cum hieme, vere, aestate, autumno cohaerebant, quia praedominans fuit in hac religione cultus naturae; sic Terra Mater habebat festum hiemale, vernale et autumnale. Festum maximum, summum quotannis in longissima die sc. in solstitio aestivali habebatur in honorem summi dei. Nomen festorum appellativum : « ünnep » archaica forma : ìdnap = dies sacra. Quasdam dies superstitiose infelices esse credebant.

VI

MYTHOLOGIA HUNGARORUM GENTILIUM ET MORES

Religiones minus cultarum gentium non habent ecclesiasticam organisationem sed politica, socialis et religiosa vita publica in unum confluunt, neque habet hierarchiam sacerdotum organisatam, neque Liturgiam systematice organisatam, porro libros sacros, quales sunt Vede, Thorah, etc. Similiter Theologiam proprie dictam sc. Dogmaticam et Moralem tales quoque gentes, quales fuerunt Graeci et Romani, non habebant; sed habent Mythologiam, quae agit de diis et hominibus, de cosmogonia, de aevo aureo et lapsu hominis, de fine mundi et hominis. Similiter res se habet cum religione gentili Hungarorum.

Mythi Cosmogonici habent in genere praecipuas partes in mythis gentium generatim, ideo etiam Altaiensium, sic et *Kalewala* Finnorum est mythus cosmogonicus, cui accedit mythus trium heroum Wäìnamöjnen, Ilmarinnen et Lemminköìnen qui ad acquirendum thesaurum Sampo regnum Pohjola inquirunt. Similis est mythica narratio *Kalevipoég* Esthorum. Celeberrimus est autem *mythus cosmogonicus Wogulorum*, cujus argumentum est ut sequitur :

In principio existebat solum Numi-Tarom i. e. coelum, seu mundus superior et aquae maris, seu mundus inferior. Numi-Tarom in incunabulis argenteis demisit de coelo virum et mulierem (deum Solis et uxorem ejus) qui inter coelum et terram pendentes a ventis hinc inde agitabantur. Vir implorat a deo terram ad habitandum, et nunc mulier parit filium, cujus nomen Elmpì = filius aëris v. elm-kales = mortalis natus in aëre ; hic filius accrescens per scalam argentam ascendit ad Numi-Tarom interrogare illum, quomodo vivere possint inter coelum et mare pendentes ? Numi-Tarom, qui habet septem flexus capillorum, dat consilium, ut faciat emergere terram ex infimo maris, in quem finem donat illi pellem avium mergidarum. Elmpì descendit in aquas maris, conatus illius pluries frustrantur, sed denique succedit emergere

facere terram ; ast nunc aliud malum est, quod terra arida non stat immobilis, sed continuo circumcirca agitatur ut rota. Ad hoc malum auferendum Numi-Tarom dono dat τῷ Elmpì cingulum suum argenteis ornamentis decoratum, quocum circumsaepit et alligat terram aridam (hinc montes Päsìng = montes splendidi = Ural), et nunc apta est terra ad habitandum hominibus. Dein denuo consilium capit a Numi-Tarom et creavit demiurgus Elmpì volatilia et mammalia, denique ex nive et terra hominem, tandem attulit praecipuum alimentum, pisces de coelo. Postea docebat homines venari, sagittam et rete facere et piscari, ipse quoque instituit matrimonium inter virum et mulierem. Denique Khulater = ὁ malus attulit mortem, ut tot moriantur, quot nascuntur homines.

Hujus mythi cosmogonici vestigia clara reperiuntur apud hodiernos Hungaros = etymologia vocis ember = homo est sequens : em = Wogul elm, Finn ìlm = aër, porro ber = perj Tscheremis pìrj = vir, ergo idem est ac elmpì mythi supralaudati, nempe : vir, filius aëris. Dein alia vestigia in fabulis popularibus adesse demonstravit Kálmány, nominatim, quod terra ex infimo mari emergi debebat, quod conatus demiurgi pluries frustrabantur, quod terra arida circumsaepi debebat, quod demiurgus creavit volatilia et mammalia, denique hominem, quod ipse docebat illos venationem et piscationem, denique de origine mortis. — Adsunt insuper vestigia mythi Finnorum in mytho heroico de duce 'Almos in chronico Anonymi sc. mater τοῦ 'Almos, Emese concepit illum ab avi Turul, sicut Impi Finnorum, porro ipsum nomen 'Almos = Lapp. olmus, almac = coelestis

Lapsus hominis. Vestigia hujus rei reperiuntur apud gentes cognatas, Wotjákos, Wogulos, Mongolos et in fabulis Hungaricis hodiernis ; sic geniae = tündérek antea in coelis habitabant, nunc in terris ; homines antea habebant alas, poterant volare ; antea in aevo beato homines fuerant magni gygantes, idem sentiunt Finnes, Lappones, Wotjáki, et fabula Hung. de puella gygante, quae agricolam cum aratro et quattuor bobus in perizomate, ut ludibria asportavit ad patrem suum ; infantes antea statim post nativitatem ambulabant, sicut animalia hodiedum, coelum prope erat, manu tangi poterat, triticum spicas usque terram pertingentes ferebat ; animalia antea non fuerunt inimici hominis.

Diluvium similiter occurrit in mythis Wotjákorum, Wogulorum, Mongolorum, porro traditiones populi Hungarici his similia habere, fuse demonstravit Kálmány.

Vita futura. Gentes Altajenses credunt esse vitam futuram, sed in forma stadio animismi conveniente ; sc. non habet characterem ethicum, quia deest notio retributionis et separatio bonorum et malorum ; vita futura est simpliciter continuatio vitae praesentis, quocirca cum mortuo simul sepeliunt equum, canem, arma, instrumenta, vasa, ornamenta,

alimenta, hoc demonstrat Archaeologia, sepulcra (ex aevo gentili) detecta, qualis sunt illa ex Veréb, Pilin, Szolyva, Teremia (in Hungaria). Fieri potuit, quod ex eadem causa servos quoque occiderint, ut occasione sepulturae ducis Attillae factum esse creditur. Anima est umbratilis, quasi visibilis. Beatitudo mortuorum ab externis materialibus adjunctis dependet, sc. a convivio sepulcrali, ab alimentis appositis, ab ipsa sepultura.

Quum Hunni communiter creduntur fuisse gens Turanensis, et *sepultura Attilae* uberius descripta invenitur, breviter refero ritum hujus sepulturae, sequendo clarissimi Thierry opus de Attila : cadaver in speciali tentorio exponebatur, ludi publici habebantur, lessum canebant praecentores, et circumstans exercitus cum ululatu repetebat cantum, convivium habebatur, et cadaver in feretro vel sarcophago triplici reponebatur ; ipsa sepultura nocte fiebat, cum ipso sepeliebant ornamenta regalia, monilia, etc., et unius captivi arma, fossores sepulcri occidebantur.

Gentes Altaienses cadavera in terra, in sepulcris sepelire consueverunt ; sarcophagus seu feretrum non semper habebatur, sic ex supra allatis hucusque detectis sepulcris gentilibus feretrum habetur in Szolyva et Teremia ; praeter hunc *sepeliendi modum* autem occurit etiam concrematio cadaveris v. g. hoc commemorat chronista S. Gallensis, Eckehard.

Mortui in inferno seu Hade regna constituunt, *Haden* fuse describit *Kalewala* Finnorum : sc. primum postulatum τοῦ Luohi est descensus ad inferum, Wäinemöinen revera descendit, ubi ante omnia offerunt ei calicem mortis ad bibendum, ast ille recusat potum, nam qui bibit ex illo, non revertitur in aeternum. Nomen inferni est : manala et nomen dei inferorum : Mana, quorum nominum vestigia in lingua Hung. phrases : Vade in infernum = manoba, et auferat te *Mano !*

*
* *

Mythi heroum. Sicut plurimae gentes, ita et Hungari habent mythos heroicos. A chronistis patriis, ab Anonymo, Simone Kézai, Thuroczi scimus majores nostros habuisse cantus populares et cantores = ìgrìczek, regések, et ipsi quoque multa referunt, quae nonnisi ex mythis popularibus haurire poterant. Hi mythi heroici in duas classes dividuntur : *a)* mythi heroum Hunnorum, quos chronistae cognatos propinquos esse persuasi erant ; *b)* mythi heroum Hungarorum, 'Almos et 'Arpád.

I. Mythi *heroum Hunnorum.* 1. De origine Hunnorum et Hungarorum : a Ménrot (Nimrod) et Eneh in terra Eviláth (Chaviláh bibliorum), quorum filii erant Hunor et Magor, quos occasione venationis cerva quaedam in regionem maris Meotis ducebat, quorsum transmigrabant, sequitur dein raptus mulierum, et nuptiae Hunor et Magor, a quibus

oriuntur Hunni et Hungari = magyarok. — 2. Mythus de migratione Hunnorum et fundatione regni Hunnorum : e regione lacus Meotis (Azov) in Scythiam, quae sita fuerit circa fluvium Wolga inter mare Kaspi et montes Urál ; ex Scythia vero in regiones circa Tibiscum fluvium in hodierna Hungaria. — 3. De proelio in valle Tárnok et penes Cesumor, sc. de proelio Hunnorum cum Macrino procuratore Pannoniae et cum Detre (Ditrich) Alemanorum duce ex Verona. — 4. De electione Attillae in regem et de inventione gladii Dei, ex quo cognovit Attilla se esse vocatum, ut sit flagellum Dei. — 5. De morte Budae, fratris Attillae quem frater propria manu occidit. — 6. De proelio penes Catalaunum cum Aëtio et foederatis Romanorum. — 7. De excìdio Aquilejae (reliquiae incolarum fundarunt Venetias). — 8. Attilla coram urbe Roma, quando Leo papa M. eum placavit. — 9. De III^is^ et ultimis nuptiis Attillae (cum Ildiko) et morte ejus in ipsa nocte nuptiarum. — 10. De Krimhilda et mythus de Csaba. Attilla duos habuit filios, unum ab Honoria Romana, nomine Csaba, alium a Krimhilda (Niebelungorum), nomine Aladár. Post mortem Attillae Csaba rerum potitur, quare instigante Krimhilda gentes vicinae illum impetunt et caedunt. Hunni redeunt in Scythiam, reliquiae Hunnorum in montibus Transsilvaniae sedes figunt, hi sunt Siculi = székelyek. Quoties periculum imminet, Hunni Csabae surgunt ex sepulcris suis et per viam lactis, quae ideo via proeliorum v. « via Csabae » appellatur veniunt ad succurrendum genti cognatae, Hungaris.

II. Mythi *heroum Hungarorum. a) Cyclus de 'Almos.* 1. Vocatio *τοῦ* 'Almos in somno matris ejus Emese praesignificata. — 2. De electione 'Almos in ducem. — 3. De proeliis penes Kìew et Ung (in Hungaria). — 4. De disparitione 'Almos, sc. in senectute postquam filius ejus 'Arpád in ducem electus est, disparuit.

b) Cyclus de 'Arpád. 1. De occupatione Transsilvaniae per Töhötöm. — 2. Fuga *τοῦ* Zalán. — 3. De equo albo ab 'Arpád Swatopluk, duci Slovacorum dono dato, pro quo petiit glebam terrae, portionem herbae et phialam aquae ex Danubio fluvio, quod Swatopluk denegavit. 'Arpád vero regnum illius occupavit.

Accedunt his 1. Mythus de Botond, qui uno ictu securis portam auream Byzantii irrupit. — 2. De Lehel et Bulcsu, quos gener imperatoris Otto, Konrád penes Augsburg devicit, et suspendi jussit, prius vero Lehel Konradum tuba sua cornea occidit. — 3. De septem Hungaris Augustanis; sc. in suprafata clade Augustana solum septem Hungaris pepercerunt Germani, quos mutilatos domum miserunt; quos vero Hungari luctuosos v. improbos = gyász v. gaz magyarok vocarunt et in servitutem redegerunt, ut probrosos homines.

. · .

Superest, ut *de moribus* Hungarorum gentilium aliquid dicamus. Mores illorum relative sat boni fuerunt, nec ipsi chronistae occidentales, qui secus de illis pessime senserunt, illos v. g. de fornicatione accusant, nec mirum, nam uxores in bella secum ferebant. Continua bella aggressiva, rapinae et crudelitates belli ex conditione gentis ex Asia nuper huc migrantis facile intelliguntur. Ceteroquin mores gentiles eorum non fuisse ideales ultro concedimus, negari non potest, quod verum est, verum autem speculum crebriorum criminum habemus in corpore juris Hungarici, in decretis S. Stephani regis, cap. xv, de his qui suas uxores occidunt cap. xxx, de his qui extra regnum suas fugiunt uxores, cap. xxix, de his qui petunt sibi ancillas in uxores cap. xxvii, de raptu puellarum, cap. xxviii, de fornicationibus cum ancillis alterius, cap. xxxi, de furto mulierum, cap. xxxii, de incendiis mansionum cap. xvi, de evaginatione gladii, cap. xxii, de his qui liberos in servitutem redigunt, cap. xxv, de his qui flagellantur sua quaerentes cap. xxxiv, de maleficis. — Tamen his omnibus non obstantibus nihil de majoribus nostris verendum habemus, si recogitemus, quales fuerint mores majorum hodiernorum Germanorum, Gallorum, et Britanorum, quales Celtarum, Saxonum, Teutonum.

VII

COROLLARIA ET APPRECIATIO

Religio gentilis Hungarorum aptissimum exemplum est ad demonstrandum, *theorias Rationalistarum de origine religionis* veras esse non posse. Notum est juxta M. Müller primitivam religionem fuisse *Henotheismum*, quod exemplo religionis Vedarum demonstrare conatur; juxta Tiele vero primitiva religio fuisset *Animismus*, juxta illum ergo ulterior evolutio religionis semper magis progressiva (purior) esset. Atqui religio gentilis Hungarorum est quaedam commixtio Animismi cum Polytheismo, in qua potiores partes habet Animismus, dein vero Henotheismum profiteri videntur, cum in confiniis Europae et Asiae habitarunt; evidens est Henotheismum hunc, v. Polytheismum monarchicum tribuendum esse influxui religionum superiorum puriorum sc. Parsismi, Mosaismi, Christianismi, Muhametanismi, ergo status religionis Hungarorum tunc temporis ex mente theoriae Müller intelligi non potest. — Quod autem theoriam Tiele attinet, videmus non solum apud hodiernos populos barbaros, sed et apud gentes barbaras veteres nusquam inveniri purum Animismum, e contra ubique inveniri entia divina, inveniri

traditiones originarias communes generis humani de creatione, de lapsu, de diluvio, de vita futura, ergo falso asseritur Animismum fuisse primam religionem hominum.

Vera esse tantum sententia catholicorum esse potest, nempe prima religio fuit vera religio monotheistica, et hujus ulterior evolutio est semper progressiva ; major pars vero hominum post lapsum praecipuo sub influxu symbolismi et cultus naturae defecit et semper magis degenerabat religio illorum, i. e. ulterior evolutio religionum falsarum in genere degenerativa est, quod autem non excludit, ut sub influxu puriorum religionum v. speculationis philosophicae per accidens evolutio progressiva locum habere possit.

Attentione dignae sunt disquisitiones Archaeologiae Linguisticae linguarum Altaiensium in hac re. Apud Finnes juxta Lönnrott jùmala est antiquissimum nomen divinum, quia solum hoc nomen invenitur apud gentes cognatas quoque cf. Esth, jummal, Lapp. jubmel, Tscheremis, jummo. Porro jumala significat : 1. Coelum, firmamentum ; 2. deum coeli ; 3. deum in genere, divinitatem in abstracto (hinc hodie hoc nomine vocatur Deus christianorum). Seriori tempore coelum appelabant taìvas, et deum coeli Ukko, ergo nomen jumala originarie appellativum nomen fuit non vero proprium nomen [hoc appellativum nomen Dei autem gentes Turanenses generatim de coelo sumpserunt, cf. 92], Vox Hung. meny = coelum cf. Mordvin mianen, mjenil = coelum et Lappon. muenje = deus.

Polytheismus oriebatur per symbolismum dein per cultum naturae, quo denique *elementa :* coelum, terra, aër, ignis, aqua, porro *corpora coelestia* dii facti sunt. — Praeterea idem deus sub *diversis respectibus* diversa accepit nomina e. g. Jumala tonitruans = Tjermes, qua dominus serenitatis et tempestatis = Storjunkare, qua vivificans = Baive ; ex diversis nominibus postea diversi facile dei fieri poterant.

Deinde vires naturae personificatae, et deificatae acceperunt *formam anthropomorphisticam,* quod apud gentes Altaienses quoque factum est, nam Ukko, Ahti, Tapio, deus solis, Terra mater describuntur ut homines sed apud has gentes Anthropomorphismus non usque adeo evolvebatur, sicut apud Graecos et Romanos sc. non habent biographicas mythologias, neque idola deorum anthropomorphistica, qualia fuerunt idola deorum Olympi Graeco-Romani classici. Attamen inveniuntur jam apud gentes Altaienses quoque characteres et attributa deorum, *quae cum cultu naturae minime cohaerent;* hujus ulterioris evolutionis causae fuerunt : idea familiarum divinarum, constantium ex patre, matre et filio, e. g. deus solis et uxor ejus et filius et filia eorum, Wogulorum Numi-Tarom habet filium Numi-Tarom wäsì pì ; porro idea collegii deorum v. monarchica organisatio deorum e. g. Ukko est pater deorum et hominum, supremus deus ; porro ethicarum idearum personificatio, hinc dii

patroni alicujus respectus vitae hominis individui v. nationis, qui jam omnino non sunt dii naturalistici v. g. deus inferni, mortuorunt Mana, deus nationalis.

Apud aliquas gentes magnum influxum exercebat in formationem religionis *speculatio philosophica,* hoc de gentibus Altaiensibus haud affirmari posset; sed utique magnum *influxum* in formationem religionis illorum exercebant aliae *religiones perfectiores* populorum, quibuscum commercium habebant.

Majores nostri in Asia interna expositi esse poterant influxui Buddhismi, nam inter Mongolos seculo I° p. Chr. ut notum est, sub rege Kaniska Buddhismus locum occupavit [1]. — Porro certissime influxum Parsismi experiebantur in Asia occidentali usque ad confinia Europae, imo in hodierna Russia, quando circa Wolgam superiorem degebant inter Kasaros et Bulgaros, quia in urbe capitali Bulgarorum magnae nundinae internationales habebantur, quas multi Persae frequentabant, hinc multae voces culturae a Persis mutuatae in lingua nostra [aurum = arany, vitrum = üveg, pons = hìd, nundinae = vásár, thesaurus = kìncs, canpona = csárda, etc.] sárkány, boszorkány, bálvány; imo ipsum hodiernum nomen dei *isten* quoque verosimiliter a voce Pers. izdán derivari debet. Jam dixi, quod Ibn Dasta Hungaros simpliciter ignis cultores esse dicat. — Praeterea cognoverunt religionem Mosaicam et Muhametanam cf. supra p. 88 seq.; etenim nunc commemorati vicini et cognati eorum, sc. Kazari Mosaicam profitebantur religionem seculo IX, X. Bulgari vero Muhametanam a. 922, et nundinas capitalis eorum Arabes frequentarunt, atqui Hungari cum his gentibus intima et frequentissima commercia habebant; imo adhuc in decretis S. Ladislai regis et ultra in decretis corporis juris Hung. sermo est saepius de Ismaëlitis, Saracenis, Bulgaris Islamitis. — Cognoscere poterant religionem christianam jam in Asia, nam in Persia jam seculo IV. christianismus radices figebat, porro dum in hodierna Russia degebant, vicini eorum Kazari magistros christianos seculo IX. habebant et communicationes cum imperio Byzantino habebant.

Hinc intelligitur magna tolerantia religiosa Hungarorum gentilium, sic occasione bellorum in Germania sacerdotes et monachi captivi in castris illorum libere exercitia pietatis christiana persolvere, officium decantare poterant (*Pertz.* Mon. Germ. hist. II, 104), imo nonnulli praedicatione monachorum captivorum conversi sunt (Vita S. Wielberti, *Pertz.* VIII, IV, 66); rebelliones quoque sub regibus christianis factae potius politicum, quam religiosum characterem habebant; scimus patrem S. Stephani in re religionis quasi indolentem fuisse, utramque, gentilem et christianam bonam habuisse.

[1] Etrevera in traditionibus popularibus Kálmány inveniri putat vestigia hujus influxus.

Si ergo historiam religionis Hungarorum consideramus, dicendum est illam percurrisse primo degenerationis viam usque ad fere purum Animismum, rectius usque ad Polytheismum ex potiori parte characterem Animismi habentem; mundum non deus summus creavit, ille non se ingerit immediate rebus humanis et hujus mundi (sicut ex mente hodiernarum barbararum gentium summo deo non est cura de mundo et hominibus) sed demiurgus creavit omnia, qui saepe corrigere debet, quae fecit, perfectio operum ejus pendet ab habilitate manuum illius; similiter diluvium non deus, sed demiurgus fecit, nec habet momentum ethicum, puta pessimi mores hominum ut causa ejus non commemoratur, terminus ad conversionem non praefigitur, arca in occulto, clam fit quasi ad decipiendum ceteros homines. Sub influxu dein religionum perfectiorum iterum purior, perfectior evadit religio illorum, huic tribuendum distinctio bonorum spirituum a malis spiritibus, purior idea dei, et alia.

* * *

Haec pro brevi conspectu systematico hujus attentione eruditorum valde dignae religionis ethnicae sufficiant. Si quid hac brevi expositione religionis paganae Hungarorum ad promovendam cognitionem illius in Europa occidentali contuli, oleum et operam non perdidi.

LITTERATURA QUAESTIONIS

De cognatione gentis Hungarae : *Hunfalvy,* Utrum a Finno-Ugris vel a Turco-Tartaris ortum ducat gens Hungarorum ? *Vámbéry,* de gentibus Turcis. Id. de origine gentis Hungarorum. Isti libri lingua Hungarica conscripti sunt, quod in sequentibus apposita voce Hung. intra parenthesim significabo. — Opus fundamentale Philologiae comparativae quoad linguam Hung. est : *Budenz,* Lexicon comparativum linguae Hung. et linguarum familiae Ugor. (Hung). Accedunt disquisitiones discipulorum ejus.

De religione antiqua gentili Hungarorum : *Ipolyi,* Mythologia Hungarorum 1854. (Hung.) *Csengery.* Disquisitiones in religionem originariam Hungarorum, int. opuscula, t. I (Hung.) *Barna F.* de diis minoribus, et de cerimoniis sacrificandi antiquae nostrae religionis (Hung.). Id. de diis majoribus antiquae nostrae religionis. (Hung.) *Kandra K.* Mythologia Hungarorum 1897. (Hung.) quod opus post meam dissertationem in lucem editum est.

Libri, lingua Hungarica conscripti de gentibus cognatis : *Jerney,* iter orientale ad inquirandam patriam primitivam Hungarorum 1851. *Hunfalvy,* scripta relicta clarissimi Reguly. *Csengery,* de primitiva religione gentium Altaiensium. (Akad. évk, tom. IX, 4.) *Barna F.* de diis gentilibus et de cerimoniis festivalibus Mordvinorum. Id. de gentili religione Votiakorum. *Munkácsi,*

de traditionibus in poesi populari Votiakorum contentis. Id. Anthologia poëmatum popularium gentis Vogulorum. *Vámbéry,* de gentibus Turcis. Id. de Asia Media notitiae. Id. de corporibus coelestibus in cultura primitiva gentium Turco-Tartararum. *Bálint G.* de libro cerimoniali gentis Mandsù.

Litteratura extranea de gentibus Hungaris cognatis : *Mone,* Geschichte des Heidentums im nördl. Europa. *Georgi,* eine Reise im russischen Reiche in 1772. *Ermann,* Archiv. für wissenschaftliche Kunde Russlands. — *Lönnroth,* Kalewala. *Schieffner,* Kalewala. *Castrèn,* Vorlesungen über die finnische Mythologie. *Ahlquist,* die Culturwörter der Westfinn. Sprachen. *Beauvois,* la magie chez les Finnois. *Aspélin,* antiquités des nord-ougro-finniens. — *Boeckler,* der Esthen abergläubischen Gebräuche. *Neus,* mytholog. und magische Lieder der Esthen. — *Poëstion,* lappländische Märchen. *Leem-Knud,* Nachrichten von Lappen- und Finnmarken. — *Buch,* die Wotjaken. — *Wislocki,* Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren. — *Radloff,* Schamanentum und sein Cultus. Id. Proben aus der Volkslitteratur der türk. Stämme Südsibiriens. *Pallas,* Sammlung hist. Nachrichten über mongol. Völker, *Bastian* die Völker des östl. Asiens.



L'HISTOIRE PRIMITIVE

Par le Dr BOURDAIS

I

RÉALITÉ

Les histoires particulières des peuples n'atteignent pas à l'origine des choses humaines. Par delà la date initiale de chacune de ces histoires, le siècle où elle s'est spécialisée, d'autres siècles, de très nombreux, ont encadré dans une chronologie à jamais oubliée des faits historiques concernant soit l'ensemble, soit des fractions plus ou moins considérables de la famille humaine. Le souvenir de ces faits primitifs n'est pas totalement effacé dans la mémoire des hommes. Les événements qui ont signalé la vie des deux premiers ancêtres de notre race, le déluge historique, la formation des familles ethniques étudiée particulièrement dans la filiation des peuples de la haute antiquité ; voilà des faits d'assez grande importance pour constituer, joints à d'autres qui eurent lieu dans les mêmes âges reculés, une histoire digne de fixer l'attention, de devenir l'objet de recherches scientifiques, au même titre pour le moins que chacune des histoires particulières des peuples.

II

UNITÉ

Cette histoire-là a son unité aussi bien que celle de France et celle d'Angleterre, que l'histoire grecque et l'histoire romaine, que celle d'Israël et celle de l'Egypte pharaonique. Avant que les caractères physiques des races, la diversité des langues, la nature des civilisations aient totalement différencié les nations les unes des autres, aux âges du moins trop lointains par rapport à nous pour que les groupes humains particuliers se détachent nettement à nos yeux les uns des autres, ils forment, dans leur ensemble, pour nous un objet d'étude empruntant son unité à l'unité même de la famille humaine. Ces masses qui ont possédé la vie même dont nous jouissons aujourd'hui, s'étendent à nos regards, dans nos études historiques, à la grande distance de tant de siècles, comme les

eaux confuses d'une mer ou d'un vaste lac à la surface duquel rien n'attirerait particulièrement l'attention si un grand cours ne traversait cette nappe dans le sens de la longueur, comme le Rhône traverse le Léman et comme la Reuss parvient à franchir les bassins successifs du capricieux lac des Quatre-Cantons. Ce cours est la suite des grands événements religieux rattachés les uns aux autres par des liaisons faciles à saisir; c'est en même temps la marche de la civilisation. La civilisation apparaît, se développe et se transmet par un mouvement plein d'unité, dans certains groupes humains plus favorisés que les autres. Non éclairés par ce flambeau, ces derniers sont tombés, à peu près entièrement, dans un éternel oubli : la double unité de l'histoire de la religion et de la civilisation se joint aux liens constitués par la filiation des peuples, qui tous proviennent d'une souche unique, pour prêter à l'histoire primitive ce caractère de l'unité sans lequel je revendiquerais pour elle ici, à tort, une place parmi les branches de la science.

III

CADRE

Nous entrevoyons déjà, d'après ce qui précède, dans quel cadre se déroulent les fastes de l'histoire primitive. Le point de départ de cette histoire est déterminé par le premier éveil de la raison humaine; c'est l'instant précis où un homme, le *Protoplaste,* commença d'agir dans l'exercice des facultés, différenciant son activité propre de celle des animaux. Tout ce qui ensuite a trait aux affaires humaines peut et doit être revendiqué comme sien par l'histoire primitive. En se personnifiant dans la créature collective de la vie de laquelle elle entend retracer les vicissitudes, cette histoire pourrait s'approprier le vers du vieil Ennius :

Homo sum et nil humanum a me alienum puto.

Considérée dans son ensemble, l'humanité est une plante, selon la métaphore très juste d'un écrivain italien. Et j'appellerais « arbre » cette *pianta humana* ramifiée en races et en peuples comme en autant de branches et de rameaux nombreux. Ceux d'entre ces peuples qui possèdent une histoire propre — et une parole célèbre ne les classe pas parmi les plus heureux — se présentent sur la scène du monde à partir d'un point constituant une date qui varie grandement, pour les uns par rapport aux autres, c'est-à-dire au point de vue du synchronisme. De là suit que l'histoire primitive, s'efforçant d'atteindre respectivement le début des diverses histoires particulières, pour rattacher, suivant l'une de ses tâches propres, toutes les nations aux origines communes du genre humain, s'arrête ou descend, ici et là, à plusieurs siècles, même à plusieurs

millénaires de distance, selon qu'une civilisation, une histoire particulière remonte, comme pour la Chaldée et l'Egypte, très haut dans la série des âges, ou comme pour Israël et les Grecs, prend son point de départ de deux mille à mille ans avant Jésus-Christ, ou enfin comme pour Rome, les Gaulois et les Germains, débute à quelques siècles seulement au delà ou en deçà de l'ère chrétienne.

IV

DÉDOUBLEMENT

Comme le reste de l'histoire universelle, et suivant la grande vue de Bossuet dans le *Discours* sur cette histoire universelle, la partie concernant les temps primitifs se dédouble en profane et sacrée ou religieuse. L'histoire primitive recherche d'une part les premières théophanies, les premiers actes de religion, les premières formes du culte qui se sont produits au sein de l'humanité ; d'autre part, elle se penche sur le berceau des races et des civilisations, pour découvrir à leur origine les unes et les autres. En conséquence, au théologien et à l'historien profane, il appartient de revendiquer, chacun de son côté et à son point de vue particulier, l'histoire primitive comme l'un des plus nobles sujets auquel il veuille consacrer ses veilles, constituant l'une des matières sur lesquelles doit porter l'enseignement sacré ; cette histoire présente encore l'un des objets les plus dignes d'être mentionnés dans le programme d'une Ecole laïque des Hautes Etudes.

V

DIVISIONS

C'est dans une certaine mesure seulement que chaque historien peut se tracer, pour le livre qu'il écrit, un plan personnel en rapport avec ses propres tendances, l'angle sous lequel il envisage les faits, l'aptitude particulière dont il est doué pour la présenter mieux que ses concurrents, sous tel ou tel aspect spécial. Dans les grandes lignes de son plan, tout livre d'histoire doit emprunter ses divisions au sujet lui-même, parce que le premier mérite de l'historien est de se montrer un copiste exact, et qu'au lieu de jouir de la liberté de créer, comme fait l'artiste avec son imagination, cet écrivain trouve dans la réalité même des faits, laquelle il n'est pas libre d'altérer, tout le dessin du tableau peint par lui avec un soin achevé. Mais ce sont là des généralités.

En ce qui concerne spécialement l'histoire primitive, ne voit-on pas de prime abord s'imposer à tout écrivain qui entreprend de la traiter, et s'imposer à peu près dans cet ordre même, la série que voici d'objets

particuliers, sujets nécessaires d'autant de livres ou chapitres : *Le temps d'innocence ; la chute originelle ; la première famille ; les Caïnites ; les Sethites antédiluviens ; le déluge et la famille préservée ; les Sémites ; les Chamites ; les Japétites ; les Touraniens, Mogols, races américaines brune et rouge ; les Dravidiens, Malais, Nègres et Négritos ; les races préhistoriques.*

Dès que l'histoire primitive a raconté l'origine première de notre race, parlé des deux premiers humains, de la première famille qui fut constituée au complet seulement après la naissance des enfants de la première génération, force est à cette histoire, suivant la série d'objets particuliers ici présentée, d'abandonner d'abord l'ordre chronologique, et de se diviser en autant de parties que se présentent de familles ethniques, de races ou de groupes de races, dignes d'arrêter l'attention. C'est dans l'histoire particulière de chacune des principales familles ethniques que l'ordre chronologique peut être repris et suivi dans une mesure plus ou moins large, suivant le vague ou la précision des données entre nos mains. L'état actuel de la science ne permet peut-être pas encore de déterminer s'il faut traiter au sujet de chaque famille ethnique en particulier ou, au contraire, à celui de l'humanité primitive considérée dans son ensemble, les points sur lesquels doit porter l'attention de l'historien, tels que l'hiérographie et la constitution sociale, l'astronomie et la numération, les langues et les écritures, les arts et l'industrie minière, les migrations et le peuplement des terres, la chasse et la pêche, les rites funéraires et les autres coutumes.

VI

ATTRAIT

Tous les âges ont été sensibles à l'attrait que présente l'histoire primitive. Par cet attrait et en raison de sa grande importance, cette histoire a constitué un thème sur lequel se sont exercés à l'envie la littérature en prose et la poésie, la sculpture et la peinture.

Les textes en prose dans lesquels nous reste quelque chose de l'enseignement des vieilles écoles de la Chaldée, soit dans l'hébreu de la *Genèse,* soit dans le grec de Bérose, font une part des plus larges aux événements de l'histoire primitive. C'est un point sur lequel nous aurons tout à l'heure à revenir.

Quiconque de même a entrepris d'écrire l'histoire d'Israël : chez les juifs, Josèphe au premier siècle de l'ère chrétienne et Jose ben Chelpeta au second ; chez les chrétiens, Eusèbe de Césarée dans sa *Chronique* et Pierre le Margeur dans l'*Histoire scolastique,* manuel universellement en usage au moyen âge, n'ont pas abordé l'histoire particulière du peuple dit *de Dieu,* sans faire précéder celle-ci de l'histoire primitive, telle qu'ils la pouvaient traiter aux temps où ils écrivaient.

La poésie, de son côté, a mis en action toutes les ressources dont elle disposait pour célébrer également chez les Chaldéens et les Hébreux, chez les Grecs et chez les Latins, les scènes mémorables des âges du monde antérieurs aux dates où les peuples se sont différenciés les uns des autres. Une tablette ou un chant entier du *Nemrod-Epos,* autrement appelé l'*Epopée d'Ezdubar,* nous donne du récit du déluge une version que l'on compare à celle de la Bible ; le *Prométhée* d'Eschylle contient manifestement des traditions plus ou moins altérées concernant la chute originelle ; la *Théogonie,* qui, à tort ou à raison, porte le nom d'Hésiode, a ouvert la voie largement tracée, chez les Latins, par Ovide dans ses *Métamorphoses ;* et que d'efforts font, dans de tels ouvrages, les poètes gréco-romains pour dégager des ombres d'une mythologie confuse et fantaisiste, quelques traits du tableau des faits arrivés aux premiers âges du monde ? Eclairés par la Sainte Ecriture, nos poètes chrétiens tels que saint Grégoire de Nazianze et saint Avit, ont chanté les scènes des premiers âges pour charmer nos pères et les instruire à la fois. Il n'a pas suffi à la critique moderne de rééditer à nouveau les œuvres de l'évêque de Vienne mort en 518, elle a apprécié ses poésies, très goûtées au moyen âge, et elle a constaté que cet auteur avait étudié les bons modèles et su garder dans ses productions quelque chose de la forme antique. L'écho de tels chants en accadien ou en assyrien, en grec ou en latin, a répété de nos jours mêmes les faits à jamais mémorables de l'histoire primitive ; et la *Légende des siècles* de Victor Hugo a jeté l'éclat de la poésie romantique sur plus d'un de ces événements des premiers temps de l'humanité.

La sculpture s'est emparé des mêmes sujets grandioses. Ils lui ont fourni, au seul XIIIme siècle, une douzaine de bas-reliefs très admirés, décorant le premier pilier de la façade du dôme d'Orvieto ; une vingtaine de statuettes ou groupe de statuettes décorant la voussure de l'arc ogival dans lequel est inscrite la rosace, au portail nord de Notre-Dame de Reims, et d'autres statuettes ou groupe de statuettes aux voussures extérieurs du porche central du portail nord de Notre-Dame de Chartres. De grandes statues des deux premiers humains décorent le portail nord de la cathédrale de Reims et la tour dite du Beurre, à l'extrémité de la large façade de la cathédrale de Rouen.

La splendide rosace, tout récemment restaurée, qui éclaire de feux ardents le transept nord de Notre-Dame de Reims, offre aux regards du touriste émerveillé un cercle de médaillons qui sont des scènes de l'histoire primitive. Si l'art du dessinateur n'égale pas dans cet ouvrage l'art décoratif du peintre-verrier des pinceaux tels que ceux de Michel-Ange et de Raphaël, aidé de ses disciples, ont rivalisé pour raconter aux yeux et avec toutes les ressources d'un art à son apogée, les scènes de l'histoire primitive, à la voûte de la chapelle Sixtine et des Loges du Vatican.

VII

ÉTAT ACTUEL

Mais tout ceci est de l'art, pas de la science. Envisagée au point de vue scientifique où elle doit être traitée, l'histoire primitive est de nos jours en voie de s'élaborer ; elle n'est pas faite encore. Elle l'est si peu que personne jusqu'ici ne l'a résolûment abordée comme l'objet exclusif d'une étude, d'une publication. Les apologistes en ont souvent mêlé les sujets avec divers autres rentrant dans le domaine des sciences proprement dites. Les historiens d'Israël, nombreux dans cette fin de siècle, écrivains de langue française, allemande, anglaise ou latine, ont généralement procédé à la façon d'autrefois en prenant leurs récits dès l'origine de l'humanité, comme si les faits de la vie d'Adam ou de celle de Noé se rattachaient plus à l'histoire particulière des Hébreux qu'à celle des autres peuples. Les manuels d'un caractère moins scientifique vont même jusqu'à faire rentrer, pour suivre servilement le texte de la *Genèse,* toute la géogénie dans l'histoire primitive. Au lieu de laisser à celle-ci sa libre marche, on lui adapte d'ordinaire de la sorte et entièrement le plan des onze premiers chapitres de la *Genèse,* suite de récits plus ou moins coordonnés entre eux et qui ne peuvent assurément fournir un cadre en rapport avec les exigences de la science contemporaine.

Seulement, des points particuliers de l'histoire primitive ont fait l'objet d'études fort sérieuses. De tels travaux se multiplient chaque année. La force des choses amènera le temps où l'on va entreprendre d'écrire un travail d'ensemble sur les faits arrivés aux premiers âges du monde et dont le souvenir s'est perpétué jusqu'à nous.

VIII

SOURCES

G. Rawlinson a publié un gros volume sur l'histoire de la Phénicie, et ce volume est encore une sorte d'abrégé. Pourtant, nous n'avons aucune littérature phénicienne si nous possédons déjà une épigraphie et une archéologie du même nom. C'est de côté et d'autre, principalement chez les Grecs, aussi chez les Hébreux et les Assyriens, que l'historien anglais a recueilli des documents. De même ceux constituant les sources de l'histoire primitive n'émanent pas, directement au moins, des âges où celle-ci s'est déroulée. Ils n'ont pas la netteté, ne présentent pas la précision de ceux concernant les temps modernes, le moyen âge, les Greco-Romains ou même les anciennes monarchies orientales. Leur recherche

ne se fait pas sans quelque labeur ; l'historien les doit dégager du reste des livres ou des textes dans lesquels ils sont souvent comme noyés ; la nécessité s'impose encore d'en éliminer des éléments étrangers, inutiles : c'est là tout un travail comparable à l'industrie minière qui recherche les filons, extrait le minerai, et de celui-ci enfin dégage le pur métal.

Berceau de la science comme de la civilisation dont nous sommes les lointains héritiers, foyer de science dont la haute antiquité et à ce point de vue l'emportant de beaucoup sur l'Egypte plus artistique, la Chaldée a rédigé, dans ses Ecoles fortement organisées, des textes concernant l'histoire primitive et en constituant pour nous, dans leurs débris échappés à tant de naufrages, les sources les plus importantes. Dans cette classe de documents, je n'hésite pas à faire rentrer les onze premiers chapitres de la *Genèse*. L'hébreu de la rédaction dans laquelle nous les possédons, n'était pas plus que le grec de Bérose, l'idiome usité dans l'école d'Ur-des-Kasdim. Quelle que soit la langue sémitique dans laquelle ils ont été écrits à l'origine, elle était certainement parlée par des hommes en rapports étroits avec les savants chaldéens de la ville d'Ur ; toutes les données fournies par ces chapitres appartiennent en propre à l'assyriologie. Il faut les joindre aux fragments grecs parvenus jusqu'à nous et aux textes cunéiformes, tels que le récit du déluge dans le poème d'Ezdubar, pour offrir le recueil, de beaucoup le plus important, de documents sur l'histoire primitive.

A l'exclusion de ces onze premiers chapitres de la *Genèse*, le reste de la Bible hébraïque et grecque nous présente çà et là des données à la fois sûres et variées sur le même objet, mais ces données manquent d'étendue ; surtout sont trop souvent le simple écho de celles du début de la Thorah.

Atteignant une antiquité reculée entre toutes, l'égyptologie jette bien aussi quelque lumière, si faible soit celle-ci, sur l'humanité antérieure à l'Egypte elle-même, surtout sur les races encore sans histoire propre qui entouraient à telle ou telle époque les sujets des Pharaons.

L'*Avesta* contient-il ou non quelque écho des traditions primitives ? Le point est contesté. Il appartient du moins à l'histoire primitive d'élucider cette question ; tant que celle-ci n'est pas vidée, et tout en déclinant ma propre compétence comme iraniste, je penche fort pour une solution affirmative.

Dans les mythes hindous, helléniques et latins, dont les souvenirs confus se rattachant aux noms d'un Manou, d'un Prométhée, d'un Deucalion et d'un Japet, il y a encore, au sentiment de beaucoup de personnes, lieu de rechercher quelques traces d'une tradition concernant les âges primitifs.

Ce que les Greco-Romains nous apprennent aussi sur les peuples appelés par eux *barbares*, constitue des sources trop rares sans doute, trop disséminées et trop insuffisantes, mais réelles pourtant permettant

à l'histoire primitive de rattacher vaguement les origines des Celtes, des Germains et autres races européennes, aux origines générales de l'humanité, telles que celles-ci sont établies dans les documents à nous légués par l'antiquité sémitique.

L'état dans lequel à leur début les histoires particulières des peuples nous présentent ceux-ci, peut fournir une base plus ou moins solide à des conjectures sur l'origine des mêmes peuples. Ces conjectures prennent place dans l'histoire primitive pour en dessiner, en traits hypothétiques il est vrai, certaines parties reliant d'une façon au moins plausible, ces peuples, eux aussi, à l'origine commune du genre humain.

IX

SCIENCES AUXILIAIRES

Etrangères à l'histoire primitive parce qu'elles procèdent suivant une autre méthode, mais gardant quelque rapport avec cette histoire, parce qu'elles étudient au moins partiellement le même objet quoique envisagé par elles sous un autre aspect, plusieurs sciences concourent, dans leur partie solide, à étayer comme autant d'étançons, l'histoire primitive là où celle-ci menace ruine par le manque de documents lui appartenant en propre. Ces sciences auxiliaires sont au nombre de cinq principales.

L'archéologie préhistorique. — Cette science n'est pas encore faite elle non plus. Dans son état actuel, elle fournit pourtant nombre de données sérieuses sur divers points, sur les arts et l'état moral des premiers hommes, sur leurs croyances et leurs sentiments tels que nous les font entrevoir des objets d'un caractère soit sacré, soit funéraire. Vis-à-vis de l'histoire primitive, l'archéologie préhistorique joue un rôle pour le moins aussi important que le concours prêté aux histoires des peuples particuliers par l'archéologie proprement dite.

L'anthropologie. — Les fossiles humains attestent l'existence des représentants de notre race en telles régions, à telles époques géologiques, à l'âge où dominaient sur la terre telles grandes espèces animales disparues. La même science nous fournit des témoignages positifs sur le développement physique et indirectement aussi sur le développement intellectuel des hommes sans histoire : toutes attestations qui viennent au secours de l'histoire primitive à bout de renseignements propres et l'aident à se prononcer sur les conditions d'existence dans lesquelles on vivait aux époques reculées sur lesquelles elle s'efforce de jeter quelque jour.

L'ethnographie. — Les traits de famille indiquent la parenté entre les personnes. L'ethnographie nous fait reconnaître chez les différentes races des caractères qui corroborent les données à nous fournies sur la filiation des peuples anciens par la table ethnographique ou ethnologique

figurant au nombre des principaux documents mis en œuvre par l'histoire primitive.

La linguistique. — Moins sûre certainement, parce qu'une race peut emprunter une langue étrangère mais non modifier ses caractères ethnographiques, la linguistique indique pourtant à quelle famille ethnique se rattache telle ou telle nation au moins comme héritière d'une partie des conceptions et de la civilisation soit encore rudimentaire, soit déjà un peu avancée d'un peuple antérieur à elle.

La dogmatique, partie de *la chute* et de *la préparation messianique.* — La grâce perdue et rendue, les théophanies considérées en tant que telles, le protoévangile, les premiers types et les premières figures, tous objets étudiés au point de vue surnaturel par la théologie, sont placés par cette science dans une lumière où l'histoire primitive religieuse les saisit ensuite avec grande facilité, en se livrant, pour son propre compte, sur les textes sacrés, à un travail ainsi soutenu par la révélation elle-même. L'affirmation de la dogmatique sur la paternité universelle d'Adam par rapport à l'humanité ; le silence, au contraire, de la même science sur le patriarche diluvien envisagé au même point de vue, guident indirectement l'historien en lui laissant apprécier dans quel rayon il peut se mouvoir librement en ses conjectures, et au point de vue de l'interprétation des textes, sans craindre de commettre une erreur capitale.



LA PERSONNE DE L'ÉTERNEL

D'APRÈS

LA DOCTRINE ANTIQUE DES CHINOIS [1]

PAR P. ANTONINI

Professeur à l'Institut catholique de Paris

La question du premier Principe domine toute philosophie. Elle couvre la doctrine entière ou de clarté ou de ténèbres, suivant qu'elle-même se trouve ou non résolue selon la Vérité.

La doctrine des premiers Chinois reconnaît-elle un Dieu personnel ? Si oui, quelle est la nature de cette Personne ?

« Le soleil brille et à sa lumière l'homme regarde l'homme, l'être « regarde l'être ; chacun voit et sa propre forme et les figures qui l'envi- « ronnent. Mais (cette foule) ne voit pas Celui qui fait qu'elle est foule « ou en sécurité... [2] »

C'est que Celui « de qui dépendent et la vie et la mort ne se voit pas avec les yeux ;... l'esprit seul, et sans l'intermédiaire des sens, peut arriver à le connaître ». Mais, prisonnier dans la forme physique par laquelle il se manifeste, l'esprit dépend, dans une certaine mesure, et de sa prison et du monde au milieu duquel il demeure avant de « retourner à sa vraie Patrie ». Si bien que, même « éclairé par l'Intelligence suprême », l'esprit fini voulant exprimer ses pensées sur l'Infini, est encore tributaire de la terre.

Parlant de Dieu, l'homme n'est-il pas obligé soit d'employer avec négation les termes qui désignent les êtres finis, soit de comparer les actes de l'Eternel à ses propres actes, soit encore de se servir d'expressions conventionnelles ?

Tout est image, tout est imparfait dans la description et les titres de « Celui qui est sans égal ».

[1] Les caractères étrangers ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale, Paris.

[2] TCHOUANG-TSEU (370 av. J.-C.) *Nan hoa tchenn King*, ki VIII, ti XXIII, p. 5 et Glose.

« Les louanges ne peuvent l'élever : son trône est le ciel ; les paroles « ne peuvent l'exprimer : il est la Parole, par soi-même Parole... » ; « aucun terme particulier ni tous ensemble ne sauraient suffire à nommer « l'Etre sans non... l'ETERNEL SANS NOM [1]. »

Et si les Chinois parlent ainsi, notre mot *In-fini* ne témoigne-t-il pas de l'impuissance humaine à procéder autrement que par comparaison entre la créature et le Créateur ?

Dans l'Ecriture Sainte, innombrables sont ces comparaisons auxquelles ont donne le nom d'antropomorphismes. Elles se rencontrent fréquemment aussi dans les documents anciens de la philosophie d'Extrême-Orient ; mais souvent, comme pour prévoir toute erreur, elles y sont accompagnées d'un avis d'inexactitude. On dit par exemple : le suprême Seigneur ou le Ciel... voit, parle, entend ; mais il ne se sert pas d'oreilles pour entendre, de bouche pour parler, d'yeux pour voir. »

Le procédé de désignation le plus usité et dont il est nécessaire de bien comprendre le jeu, afin de ne pas commettre de méprises, consiste en ce que j'appellerai *la négation du fini*. Il répond à l'idée que l'Eternel *manque de tout ce qui caractérise* l'être créé. C'est ainsi que dans le système graphique moderne (datant du IIe siècle av. J.-C.) le caractère *où* 無 autrefois 无 (forme actuelle mais peu usitée) et aussi (*chao* 少 « sans manquer de... » désignent le Créateur [2], sa Personne immatérielle alors même qu'ils n'ont pas de complément. Souvent alors ils sont en opposition avec *iou* 有 « avoir, être... » On sous-entend après eux : nom, forme, origine, fin, etc...

Seulement il arrive parfois que « sans » désigne l'esprit créé, l'esprit de l'homme et que « avoir », presque toujours réservé aux « merveilles », est employé comme titre de la *Puissance* Eternelle. Voici pourquoi :

Les merveilles sont les « manifestations finies partout visibles » (vrai sens de *kiao* 徼) de la mystérieuse Puissance créatrice ; et ces merveilles « lui font un nom ». De là vient qu'elle a des noms tandis que la mystérieuse personne demeure sans nom [3].

Tout ceci apparaîtra plus nettement quand nous rencontrerons les textes employant ces images. Mais il était utile de présenter cette observation préliminaire.

Ce n'est cependant pas une simple négation du fini, mais un antropomorphisme que nous allons rencontrer tout d'abord.

[1] Tcheng-kiu, Liu-ki-fou, Li-si-tchai, sur les chap. I, XXIII, XIV, LXX, du *Tao te King* de Lao-tseu.

[2] KING-TIEN-CHEU-WÊNN, *Tcheou i*, p. I. (Edition de la *Bibliothèque nationale de Paris*, tome II, n° 1563 N. F.)

[3] LIE-TSEU (400 av. J.-C.) *Tch'oung hiu tchenn King*, partie I, *Tien-chouei* particulièrement, p. 10.

« Il est un Etre inscrutable et parfait; il était avant la naissance du « ciel et de la terre; Mystérieux! Immatériel! [1]

« Seul stable (ou élevé) il n'a pas à revenir au bien; partout il va « et n'est pas en danger.

« Il peut être considéré comme la Mère de l'univers; moi, je ne « sais son nom.

« Lui donnant un titre qui tienne lieu de nom 字, on dit : Tao, « — Maître, Voie, 道

« S'efforçant de lui faire un nom, on dit : Grand; grand il est dit « se mouvoir (aller...); se mouvant, il est dit, au loin; au loin, il est « dit le Retour... [2] »

« *Il est un Etre* 有物. » Un autre texte nous dira : « Le Tao « est un Etre, 道之爲物 *Tao tcheu wêi où* [3].

C'est bien d'une *personne* qu'il est question. Et voici l'explication précise que Liu-ki-fou donne de ce passage en s'inspirant de Tchouang-tseu :

« En tout, dit-il, il y a le souffle vital, il y a la forme ou image, « il y a les principes constitutifs; et du ciel de la terre de l'homme les « individualités sont distinctes. On peut entendre, voir ou toucher (les « corps, les formes)... Pour distinguer le Maître des yeux, des oreilles, « du cœur, on dit : *Un Etre*. Mais jamais on n'a distingué son souffle « vital, ni sa forme, ni ses principes constitutifs, et jamais ils n'ont été « séparés... Si on le regarde, il ne peut être vu; si on l'écoute, il ne peut « être entendu; si on veut le saisir, il ne peut être atteint... Lui voit « tout... La Justice est sa Parole (ou par la Justice il parle...) Le Tao « est un Etre [4]. »

Il est. Le texte ne dit pas *il était*. « C'est que le Tao n'était pas jeune avant la naissance du ciel et de la terre; il n'est pas vieux maintenant. *Il est* toujours le même. Il est « sans temps » *où cheu* 無時 dit Lie-tseu; et cela signifie : sans naissance, sans croissance, sans décrépitude, sans mort, sans variations; il a toujours été et sera toujours le même, le vrai Eternel. »

« Pour lui, ni passé ni avenir. » « C'est l'incompréhensiblement et mystérieusement parfait. » « On dit Un Etre : Il ne peut être nommé; on dit immédiatement parfait : Il ne peut être perfectionné... » « Il est sans égal, sans voisin, dit Lie-tseu, sans nul au-dessus de lui [5]. »

[1] 有物混成先天地寂兮寥兮

[2] LAO-TSEU, *Tao te King*, doctrine dite de Houang-ti Lao-tseu, 2700 et 600 av. J.-C., ainsi nommée parce qu'il est prouvé que le livre de Lao-tseu reproduit fidèlement l'esprit et très souvent renferme le texte même des antiques *san fênn* 三墳

[3] *Id.*, chap. XXI.

[4] LIU-KI-FOU sur le chap. XXV du *Tao te King*.

[5] LIE-TSEU, *Tch'oung hiu*, I, pp. 2, 17, s. Louo-cheu, Toung-hoei, Li-si-tchai, chacun dans leur étude du *Tao te King* sur le chap. XXV.

Un volume suffirait à peine à contenir ce que les auteurs chinois les plus en renom écrivirent à ce sujet. Mais déjà les citations qui précèdent n'indiquent-elles pas que nous sommes en présence d'une *Personne* et non d'une « chose confuse » ou trouble ? Quand donc se décidera-t-on à lire le chinois dans les textes chinois et non tartares, annamites ou autres, et surtout quand donc comprendra-t-on qu'il ne faut pas se laisser influencer par des athées ou des panthéistes pour comprendre la doctrine antique ?

A l'affût d'arguments, ne s'inquiétant jamais de l'esprit des textes qu'ils torturent, saisissant ici un caractère, là un autre, l'école athée comme l'école panthéiste ne méritent pas qu'on s'attarde à les combattre. Mais en exposant les preuves de la vérité, nous pouvons signaler leurs plus graves erreurs. La détermination d'un Créateur Personnel a trop d'importance d'ailleurs pour que nous omettions d'indiquer ce qui fut le prétexte d'une interprétation fausse.

Ce prétexte a été le sens actuel du caractère *houenn* 混 Et bien que nous devions rencontrer nombre de textes faisant pleine lumière sur la Personne Eternelle, il n'est pas sans intérêt de consulter le Chouo Wenn sur ce terme et sur celui qui l'accompagne, *tch'eng* 成.

Houenn 混 a été régulièrement reproduit ; ses éléments sont les mêmes que ceux du caractère antique et sous la même racine, celle de l'*eau* 氵. L'élément de droite 昆 signifie : « semblable, comme, avec... 同 L'analyse donnerait donc pour sens : comme l'eau. Sous le caractère ancien, Hiu-tchenn dit pour le définir : « Abondante eau qui coule [1]. » De là sont venus deux sens de déduction directe : *immense* et *impénétrable*, inscrutable. » Dans cette dernière acception qui lui appartient ici, il est l'équivalent de *tch'àn* 湛 employé au chapitre IV.

Tel est le sens précis de ce caractère dont l'usage a fait aujourd'hui « confus, troublé ». Le seul bon sens indique que ce sens doit être rejeté à moins qu'il ne soit précisé par un terme adjoint, ce qui n'a pas lieu dans notre texte.

Voici, en effet, le caractère placé après lui :

Tch'eng, aujourd'hui 成 à la clef des « armes », autrefois, sous la racine *méou* « *beau*, beauté », pris pour 茂 « florissant, beau... » *Méou* représente « les côtes de l'homme réunies » ; il renferme une abréviation du « cœur » ayant le sens de *force*, aujourd'hui s'écrivant *ting* 丁. Sous cette forme *tch'eng* présente donc à l'analyse : *la beauté associée à la force*. Le cœur est sous son abri naturel, et l'on

[1] CHOUO-WENN, Rac. CDX. Grande édition en cinquante ki ; ki XXXIV, p. 26v.

comprend le sens « parfait, achevé » qui lui appartient. Dans une forme également ancienne, l'élément intérieur n'était pas *ting*, mais *ou*, actuellement 午 « midi ». Le sens « parfait, achevé » lui venait alors « de ce que soit dans les régions du midi, chaudes, soit en été la floraison est complète, le développement achevé [1] ». A ce point de vue, le caractère est d'autant plus complet que l'élément *meou* 戊 est le caractère du cycle qui correspond au cinquième mois, et *t'ing* 丁 celui du quatrième mois (lune). D'où il est dit : *meou reçoit ting*. Et comme la place du *cœur* est bien au milieu de la cavité faite par « les côtes assemblées », cette curieuse explication se trouve vraie aussi dans la première forme de *tch'ing*.

En d'autres termes, nous avons affaire à un caractère figuratif. Le traduire autrement que le Chouo-Wenn ne l'indique et l'associant à houenn dont on dénature le sens, le faire répondre à l'idée de *trouble*..., c'est de la pure fantaisie.

J'ai traduit les deux caractères en les séparant, comme la plupart des commentateurs, et par « inscrutable et parfait ». Mais il est tout aussi régulier de prendre le premier adverbialement dans l'un des deux sens directs qui lui appartiennent ; et Li-si-tchai avait le droit absolu de les expliquer par « immensément parfait ». Il est rare que je me sépare de Li-si-tchai, fidèle écho de Lie-tseu et de Tchouang-tseu. Cependant, ici, je crois que l'idée d'*inscrutabilité* doit être préférée à celle d'*immensite* que nous allons rencontrer. La glose de l'édition dont j'ai suivi le texte s'exprime d'ailleurs ainsi : « la Personne (Eternelle) ne peut être connue par les sens [2]. »

Entaché de bouddhisme, le commentaire de Sou-tseu (XI ap. J.-C.) ne doit jamais être lu sans la plus grande attention. Cependant il fait des efforts très apparents pour se montrer impartial, et son explication du passage si important que nous venons d'expliquer doit être retenue :

« Le Tao, dit-il, n'est ni pur ni trouble, ni élevé ni bas, ni passé ni à venir, ni bon ni mauvais : il est inscrutablement et cependant il est la parfaite Essence ou Personne 成體. » Il ajoute, littéralement : « De lui, l'homme est la nature (ou : lui, dans l'homme, fait la nature). Aussi est-il dit : Il est un être impénétrablement parfait [3]. »

La *personnalité* est trop apparente pour qu'il y ait lieu d'insister davantage. Mais cette Personne ne peut se comparer à aucun être créé ; ne répondant à aucune idée finie, elle ne peut être décrite ni dépeinte (ch. XXXII, XXXIV, etc.). Et voici que son titre de créateur apparaît.

[1] CHOUO-WENN, Rac. DXVII, ki XLVIII, p. 5 ; pour *ting*, v. Rac. DXVI.
[2] LAO-TSEU-I, glose du chap. XXV.
[3] SOU-TSEU-IOU, étude sur le même texte.

« Il était avant la naissance du ciel et de la terre. »

Cela veut dire : « Nul ne l'a créé, et lui a tout créé ;... le ciel est la terre sont nés de lui. »

« Je ne puis créer les êtres, dit Tchouang-tseu ; donc, les êtres n'ont pas pu me créer. Ce qui commence finit, ce qui naît meurt. Tous les êtres finissent ; compte-t-on sur un seul pour créer ? Le Tao est Pureté, il est Vérité, il manque d'activité (humaine), il manque de forme (ou de figure). Par soi-même Principe, par soi-même origine, avant que soient le ciel et la terre, Lui était par soi-même ancien ; (cela) fait qu'il est naturellement (ou fermement) invariable (littéralement, conservé, gardé). Seigneur des Esprits, des âmes sensitives et des âmes intelligentes [1], il crée le ciel et la terre, 神鬼神帝生天生地. Il est au-dessus du ciel et n'est pas élevé ; il est au-dessous des limites du monde et n'est pas profond ; il était avant la naissance du ciel et de la terre et n'est pas de longue durée [2] ; il était avant l'antiquité [3] et n'est pas vieux [4]. »

Le Tao est par lui-même ; « tout immatériel *il est par lui-même Esprit* », Seigneur des esprits et roi de tous les êtres. « Le ciel et la terre sont nés de son Esprit..., tout ce qui a forme et figure naît de l'Immatériel. »

Après ce texte si important de Tchouang-tseu, toute autre citation des commentaires serait superflue, car tous expriment la même pensée qui se retrouve également dans Lie-tseu et Liu. Nous la rencontrerons à nouveau dans Lao-tseu. Mais il est un terme dont je dois signaler le rôle particulier. C'est le caractère 中 *tchoûng*, dont le sens propre est, au physique, *milieu ;* au moral, *rectitude*.

Appliquée à l'homme et quand rien n'indique un sens spécial, l'expression « en son milieu, de son milieu », signifie *en son esprit, de son esprit*, parce que *tchoûng* 中 désigne alors l'*être* caché seul vrai homme, captif dans le corps. C'est l'équivalent de 眞身 *tchênn chênn*,

[1] *Chênn* 神 désigne les Esprits ou l'esprit ; *Kouei* 鬼 « l'âme des morts », à cause de sa phonétique qui est aussi celle de 歸 « retourner » et parce que l'âme des morts est *retournée* au Tao, au ciel sa patrie d'origine. Il désigne aussi les « méchants esprits » l'âme des hommes morts de mort violente. Mais ici le premier *Chenn* signifie les Esprits et *Kouei-chenn* s'applique à la fois *à l'âme sensitive et à l'âme intelligente*, âme sensitive dans *tous* les êtres, âme intelligente dans l'homme *seul*. En d'autres termes, il désigne en même temps que l'*esprit* de l'être raisonnable, la force active départie à chaque unité de la création selon sa nature propre. C'est ce que Lao-tseu nomme « la foule des immatérialités » par opposition aux corps physiques.

[2] « Ce qui est de *longue durée* a commencé et finira ; le Tao n'a ni commencement ni fin. » (Glose.)

[3] *Chang-Kou* 上古 reçoit ordinairement le sens de « haute antiquité », mais ici *chang* correspondant à un verbe (先 même sens) dans la phrase parallèle, doit être pris comme verbe : être avant, être au-dessus.

[4] Tchouang-tseu, *Nan-hoa-tchenn King*, ki iii, ti vi, p. 6. Lire celles qui précèdent.

qui désigne l'âme, immortelle personne, tandis que le Tao sera dit ou le « seul Vrai », ou le « Vrai Eternel ». Par image, on dit en parlant du Créateur : « Le ciel et la terre sont nés *de son milieu* 中 », c'est-à-dire « de son Esprit »; et cela se dit, bien que l'Eternel soit « tout esprit, pur, immatériel, par soi-même Esprit », afin de marquer qu'Il est UNE PERSONNE.

Je ne pourrais, sans sortir de mon sujet, expliquer un caractère des plus intéressants se rapportant à « ce qui est au milieu » de l'homme, le caractère *cheu* 室, aujourd'hui « temple, demeure ». Cependant, je devais le signaler à cause de sa définition très précise 人中 *jenn tchoung.* Dans ce signe 室, la partie supérieure « habitation... » représente le corps; et l'élément qui se trouve au-dessous, par conséquent « *l'habitant de la demeure; ce qui descend de haut* (du ciel) et y habite [1] ». Le milieu de l'homme étant synonyme d'esprit, la comparaison de l'Eternel à une personne se trouve établie lorsqu'on emploie la même expression.

Les panthéistes modernes sont mal inspirés, vraiment, lorsqu'ils cherchent à tirer argument de cette image! Peu nous importent leurs interprétations fantaisistes : le sens de la doctrine est extrêmement *immatériel,* en même temps que *personnel;* et nous nous intéressons à ce qu'on pensait autrefois, non à ce qui se dit aujourd'hui.

Au chapitre XIV de Lao-tseu, on donne à la *Personne* sans nom le titre de « Mère du Monde »; « le sans nom *peut être regardé comme...* » C'est donc encore une image; elle répond à l'idée que « tout vient de lui » et qu'il « prend soin de tous les êtres, il les nourrit tous... » Ce titre de « Mère du Monde » doit être noté. Ailleurs, en effet, il est donné à la *Puissance* du Créateur (chap. I, par exemple). Et la Puissance se trouve nettement distinguée de la Personne. Mais si elle en est distinguée, elle n'en est *pas séparée.* Cependant, la Puissance est plus particulièrement nommée « Mère », parce qu'elle « vivifie et nourrit les êtres [2] »; pour cette raison, elle se trouve quelquefois nommée CIEL, *T'iên* 天 et cela comme titre, comme image; mais cette même image et ce même titre s'appliquent à la Personne de l'Eternel quand la distinction n'est pas voulue par le texte.

Les êtres parlent; l'Eternel Immatériel est « sans voix », pour mieux dire *sans son, où-chêng* 無聲 sans voix humaine. Mais il parle; « *il est la Parole* ». Liu-ki-fou, après Tchouang-tseu et Lie-tseu, nous a déjà dit que le Tao « par la Justice parle ». Mais dans les mêmes auteurs comme Lao-tseu se trouvent des affirmations plus importantes encore.

[1] CHOUO-WENN, Rac. CCLXIX, ki XXII, p. 11; v. aussi Rac. CCLXXXVIII, ki XXV, p. 1, car. 實

[2] LAO-TSEU, *Tao te King,* ch. LI. Ce texte, un des plus importants de la doctrine, a sa place marquée dans l'étude de la création.

« Les sages de premier ordre (vrais sages) entendent le Tao [1] et « s'appliquent de toutes leurs forces à le suivre.

« Les sages de second ordre entendent le Tao et tantôt le suivent, « tantôt le quittent, tantôt le gardent, tantôt le rejettent.

« Les sages inférieurs (faux sages) entendent le Tao et (ne le com- « prenant pas) s'en moquent beaucoup.

« Si (ces faux sages) n'en riaient pas, il (le Tao) ne serait *pas « digne d'être tenu pour le Tao* », — « pour le Chef, pour la Voie « sans matière [2] ».

Ceci veut dire : Celui qui serait compris par les faux sages, par « les hommes du monde... qui placent la sagesse dans l'attachement aux merveilles (de la création) et dans la prudence humaine comme la science dans la connaissance des sciences humaines », celui-là ne serait pas le Vrai Chef sans Nom.

Il est « le Merveilleux, le Mystérieux, l'Incompréhensible », il est, ce vrai Maître, « la Personne impénétrable » que les sens ne peuvent atteindre. Sa Parole ne saurait être entendue et comprise autrement que par l'intelligence, « par l'esprit ».

Qu'il s'agisse ici d'*entendre* l'Eternel, de l'entendre réellement par l'esprit, et non d'*entendre parler de Lui,* c'est ce que disent Tchouang-tseu et les meilleurs des commentateurs. C'est aussi ce qu'exprime Confucius lorsqu'il dit : « *Si le matin on entend le Tao, le soir mourir convient.* » Cela d'ailleurs signifie qu'ayant entendu et suivi de bonne heure, dans la jeunesse ou la force de l'âge, la Parole Eternelle, la mort est le commencement de la vie sans fin ; parce que, « par l'Eternel, l'homme aura l'Eternité » comme l'expose Lao-tseu [3].

Ce texte a donné lieu à des dissertations très intéressantes.

« Le Tao pénètre-t-il les formes ? Il est en dehors... ; les *talents* (c'est-à-dire les êtres créés, les intelligences) sont-ils le but ? Ils sont au-dedans (des formes). Le sage de premier ordre connaît l'Immatériel 微 *wei ;* il connaît (aussi) ses manifestations 彰 *tchâng* et demeure en dehors (de ces manifestations) », c'est-à-dire ne s'attache pas aux merveilles visibles et s'attache à la Mystérieuse Personne immatérielle. « Cela fait qu'il entend le Tao et s'applique de toutes ses forces à l'obtenir, à le posséder [4]. »

[1] Dans ce texte, Tao a les deux sens de « Chef » et « Voie ».

[2] Lao tseu, *Tao te King,* ch. xli.

[3] *Id.,* ch. xvi ; très beaux commentaires de Li-si-tchai et Liu-ki-fou sur ce texte. Même remarque pour les chap. lxii et lxiv de *Tao te King* dans lesquels se trouve nettement exposée « la grande affaire du peuple » qui est de se régénérer « dès le matin ».

[4] « Obtenir » 得 *tè* a pour sens général « arriver à petits pas à ce que l'on cherche » ; *posséder, obtenir, atteindre...* répondent à cette idée. Tchouang-tseu dit : « (Le Seigneur des Esprits) peut être obtenu et non saisi. » *Nan hoa,* ti vi, p. 6. On

« Le sage de second ordre demeure dans les limites des *manifestations de l'Immatériel;* il s'attache aux talents (aux immatériels créés). Ceci fait qu'entendant le Tao, tout ensemble à demi il croit et à demi il doute. D'où tantôt il garde, tantôt il perd la Voie.

« Le sage inférieur (faux) connaît les *manifestations tangibles* et ne connaît pas les *immatérielles*. Il s'arrête aux formes, aux figures. Aussi, entendant le Tao, il en rit beaucoup, et non seulement il en rit mais bientôt il le nie! Et celui qui n'est pas le sujet des risées des faux sages n'est pas digne d'être tenu pour le Tao! [1] »

Sévère mais juste, cette déclaration devrait, de nos jours, être opposée à tous les Diderot, Prudhon, Volney, à tous les *critiqueurs* des actes et des desseins de la Providence. Le dieu qui répondrait à leurs conceptions, le dieu qui serait compris par des hommes plongés dans les ténèbres, ne serait pas le vrai et seul Dieu; et celui que découvre la *fausse science* n'est pas Dieu!

Nul ne peut connaître et posséder l'Eternel, dit Lao-tseu avec Houang-ti, « s'il n'est comme un petit enfant ». Nul ne le trouve s'il n'est *pur* et *simple* (autant qu'on peut l'être, dégagé de la matière), sans désirs... comme tout esprit.

Je voudrais citer encore, citer toujours; le difficile n'est pas, comme on le croit généralement, de trouver des preuves en faveur de la Vérité; le difficile est, ne pouvant tout citer, de fixer son choix. A ne prendre que les plus beaux textes, ils sont encore trop nombreux.

Jusqu'ici, je me suis attaché particulièrement à prouver la *personnalité* du Créateur, et je crois que les textes reproduits en tout ou partie seront jugés suffisants. Maintenant, sans négliger cette question — cela est d'ailleurs impossible en suivant la doctrine antique —, je m'appliquerai à mettre en lumière la pensée des anciens sur la nature de cette Personne.

Un texte de Tchouang-tseu réunit les deux questions.

Le ciel et la terre sont créés par le Seigneur des Esprits... « Le « voit-on? Il est le Mystérieux-obscur. L'entend-on? Il est sans voix. « De l'Esprit (littéralement, du milieu 中) du Mystérieux-obscur [2], seule « se manifeste (ou on voit seulement) la brillante clarté. De l'Esprit (中)

obtient l'Eternel, Immatérielle Voie de Retour ou Chef « Seigneur des rois », en rejetant le *moi* et en s'abandonnant à la Puissance ou Vertu du Mystérieux Immatériel.

[1] Lou-hi-cheng. *Etude sur Lao tseu*, ch. xli.

[2] Le caractère employé est une forme perdue et je n'ai pu encore la retrouver en Kou-wênn. Je suppose que c'est l'équivalent de l'actuel *ming* 冥 dont le sens est « mystérieuse obscurité de la forêt ». Redoublé, comme dans le texte, il peut se traduire par *très mystérieux*, mais je crois nécessaire à cause de la « parallèle » d'employer pour l'un le sens *obscur* — mystérieux obscur —, afin que l'image de la clarté se saisisse. Et c'est précisément cette opposition très nette, se rencontrant aussi dans l'*harmonie du Sans-Voix*, qui me fait croire être bien en présence d'un équivalent de 冥 plutôt que d'une forme ancienne de 眞 qui donnerait le sens *Très Vrai*.

« ou Sans-Voix, seule l'harmonie est entendue. Aussi, profond et encore « profond, il est capable d'être un Etre. Esprit 神 et encore Esprit, « il est capable d'être très pur (Esprit très pur) [1]. »

Le Tao apparaît ici sous sa qualité d'Esprit parfait, mais aussi d'Etre réellement Etre; c'est une Personne, et cette Personne, dit encore Tchouang-tseu « manque de tout (ce qui caractérise les êtres) et cependant rien qu'elle ne soit... Cet Etre, tout esprit pénétrant les esprits, est l'Image sans image ».

Ces termes sont empruntés à Lao-tseu qui, lui-même, les emprunte à plus ancien que lui, car ils sont au livre de Houang-ti (période finissant à 2600 av. J.-C.). C'est encore à ce livre qu'appartient tout entier le chapitre IV du *Tao te King*.

« L'Esprit de la vallée ne meurt pas ; il est dit le Mystérieux « Créateur [2].

« La porte du Mystérieux Créateur est dite la racine du ciel et de la terre.

« Eternel et comme toujours vivant, il agit et ne s'agite pas (ou agissant il n'agit pas *comme les hommes*) [3]. »

Esprit de la vallée ! « Tout immatériel et que nul ne peut comprendre 微妙莫測... » « Si l'on disait *vivant, toujours vivant,* ce serait donc un être que les méchants pourraient voir ? Mais cette Racine n'est

[1] TCHOUANG-TSEU, *Nan-hoa*, ti XII, p. 2v.

[2] *Tao te King*, ch. VI ; Lie-tseu le tirant du livre de Houang-ti, *Hiu tchoung*, p. 2v fine et 3 ; Tchouang-tseu, ti XII, p. 3 et ailleurs. Bien que n'ayant pas à m'occuper ici de l'acte de la *création* de Dieu *Créateur*, je signale l'altération qu'on a fait subir au texte. « Pour lui donner l'*apparence de vers*, on a substitué 牝 *p'in* « femelle... » à 匕 *houa* « créer, créateur » !

A titre de curiosité et sans commentaire, je donne ci-après (*) la traduction de ce texte célèbre, pourtant, par un membre de l'école panthéiste, occultiste.

[3] (*) Voici comment, avec la collaboration d'indigènes *annamites*, un membre de l'Ecole Occultiste, M. de Pouvourville, a traduit ce texte.

« Le tréfonds de l'esprit (?) ne meurt pas : il est dans les ténèbres profondes.

« Profonde et ténébreuse est la porte [de l'*esprit*].

« Le ciel et la terre forment sa racine (! !)

« Penser, penser comme un fils pieux [*c'est*] le moyen de réussir : inutile de « toucher » (! ! !)

Mieux vaut ne pas critiquer par un seul mot une telle *interprétation* — je ne puis vraiment dire *traduction !* — Elle prouve par elle-même à la fois de quel esprit sont animés ceux qui, aujourd'hui, se disent Taotistes et combien disait vrai Lao-tseu quand il écrivait : « Le Tao (maître) qui peut être compris par les sages inférieurs (les faux sages) n'est pas digne d'être tenu pour l'Eternel Tao ! »

Depuis la rédaction de ce mémoire, j'ai appris que M. de Pouvourville a cessé de faire partie des Occultistes Martinistes. Je m'en réjouis comme catholique et comme sinologue.

A l'intention des sinologues, qui n'auraient pas le texte de Houang-ti-Lao-tseu présent à l'esprit, je le transcris ici :

谷神不死是謂玄牝匕
玄牝匕之門是謂天地根
綿綿若存用之不勤

pas morte, inerte ! alors on dit il est comme toujours-vivant », pour expliquer qu'il est un être qu'on ne peut voir ni comprendre.

Cet Esprit de la vallée est dit au Livre des Rites la *Voie vide*, la *Voie immatérielle* sur laquelle les pas n'impriment pas de vestiges. Et cette Voie est aussi la « Voie tournante » qui amène tous les êtres à la vie et ramène à soi-même au ciel « les justes, les coupables repentants [1] ».

Nous sommes par « Esprit de la vallée », « Voie immatérielle » (vide), etc..., mis en présence de la *théorie du vide* qu'il faut bien comprendre pour ne pas commettre d'erreurs dans le sens panthéiste. Je vais expliquer les images empruntées à l'*immatérialité physique* si je puis ainsi nommer le *creux des vases*, etc. Cette théorie est intéressante.

« Il semble un grand carré sans angles, un grand vase-des-sacrifices « toujours inachevé, une grande voix sans son, une grande Figure sans « image !

« Le Tao est caché dans Sans-Nom ; seul il excelle à donner (aux « êtres la vie) et à parfaire (toutes choses) [2]. »

Examinez un carré. Où se trouvent ses limites ?

« Cela, répond Liu-ki-fou, se trouve aux angles. » Mais s'il n'y a pas de côtés, il n'y a pas d'angles ; s'il n'y a pas d'angles, il n'y pas de carré limité. « Lui (le Tao), n'a rien à l'orient, rien à l'occident, rien au sud, rien au nord... Il est l'Incompréhensible, le Mystérieux et sans fin ; Il est Celui qui pénètre tout et demeure en dehors de tout ce qu'il pénètre... Il est le grand carré sans angle ! [3] »

Portons un instant nos regards sur un texte qui, en apparence, n'intéresse pas l'*esprit*, et qui cependant n'a pas d'autre but que d'établir la supériorité du *sans-matière* sur la *matière*.

« Lorsqu'on délaie et pétrit de l'argile pour faire un vase, on convient que dans *le manque* — c'est-à-dire la matière absente, le creux —, 無 est l'emploi de la matière présente, l'emploi du vase.

« Lorsqu'on perce dans un mur des portes et des fenêtres pour faire une maison, on convient que de la matière absente dépend l'emploi de la maison.

« Aussi la matière présente, 有 *iou* (d'une part les parois du vase, de l'autre les murs et le toit d'une maison), est regardée comme l'utilité de la chose et la matière absente 無 *où* (le creux, les ouvertures), comme son emploi [4]. »

En d'autres termes, *le plein*, ce qui est tangible, n'a d'utilité que *par le vide*, par « le manque de matière ».

[1] LAO-TSEU, *Tao te King*, chap. XL et les commentaires ordinairement cités ici ; *id.*, XXI.
[2] LAO-TSEU, *Tao te King*, ch. XLI fine.
[3] LIU-KI-FOU sur ce texte. V. supra, pp. 6 et 7.
[4] LAO-TSEU, au chap. XI.

Cela est une image destinée à faire comprendre que si *l'homme visible* peut avoir une utilité, s'il est « tenu pour Homme », c'est à cause de l'homme invisible, à cause du « vide » c'est-à-dire de l'*immatérialité* qui est dans le corps comme dans une demeure. En tenant compte d'ailleurs de la différence de nature qui existe entre les « immatériels », on dit que le milieu 中, l'esprit 神, ou bien 鬼申 *chênn* [1], ou la force active 魂 *houenn* est ce qui fait la valeur de la forme, du corps : quel que soit un être vivant, il n'est *un être* qu'en raison de l'*immatériel* qui « habite dans l'image », de même que le vase n'est vase que par sa *matière immatérielle* si je puis m'exprimer ainsi. Car le philosophe ne songe guère à *confondre* l'âme intelligente, ni même l'âme sensitive, avec les immatérialités physiques des deux exemples. Il ne s'agit que d'une comparaison, comparaison expliquant la « théorie du vide » par la supériorité de l'*immatériel sur le matériel*, mais qui ne préjuge en rien de la nature des immatérialités.

Et revenant à l'Etre « tout Esprit », nous voyons son immatérialité ainsi expliquée : « Auprès d'elle un souffle est un corps opaque; aussi dit-on : *un souffle vide*, souffle immatériel [2]. »

« Le grand carré sans angles » exprime la même idée; mais, en outre, il est l'image de *l'infinité*. Le Tao est sans limites, comme sans contours, sans haut ni bas, sans solution de continuité. Il est un Etre, mais l'Etre incompréhensiblement mystérieux; il n'est pas un corps.

Interrogé sur « le seul Grand », sur le Ciel, etc..., le sage Kouang-tch'êng-tseu répond à l'empereur Houang-ti :

« Pour le distinguer de moi, je vous dirai : Son Etre (sa Personne « 物) est sans épuisement, et tous les hommes sont regardés comme « ayant une fin (qui est l'*épuisement* de l'être visible); sa Personne est « sans mesure de profondeur (n'avoir pas de profondeur, c'est n'être « ni haut ni bas, n'avoir pas de dimension); tous les hommes sont tenus « pour les employer toutes (les mesures) [3]. Si j'obtiens le Tao (si, m'unis-

[1] Les caractères dans lesquels entre l'élément *Kouei* 鬼 qui, par sa phonétique. indique le *retour* (v. note 2, p. 117), alors même qu'ils signifient « esprit », ne sont jamais appliqués ni à l'Eternel ni aux esprits du ciel que désigne le caractère *chênn* 神. Si ce dernier terme est parfois employé à propos de l'homme immortel, de l'homme immatériel, c'est-à-dire de son âme, c'est parce que cet « être caché participe de la nature de l'Esprit suprême Seigneur ». Cette participation seule fait de l'homme un être précieux et noble,... fait que sa nature est la plus précieuse de toutes les natures qui sont entre le ciel et la terre. Chouo-Wenn, Rac. CCLXXXVII, 人 ki XXIV : Rac. CCLXXXVIII, ki XXV, p. 1, 眞 etc.

[2] LIE-TSEU, *Tchoung hiu tchenn King*, I. Liu-ki-fou, Li-si-tchai sur les chapitres LI, XXV du *Tao te King*.

[3] *Ki* 極. Le Tao n'a ni variations ni mesures d'étendue ou de capacité; les hommes de la naissance à la mort — première et dernière variations de l'être —, varient sans cesse et au plus haut point au physique comme au moral, ils varient *extrêmement* 極.

« sant à lui, je le comprends, par l'esprit je le perçois), je vois qu'en haut « c'est le Seigneur, en bas c'est (encore) le Roi. Si je perds le Tao, je « vois en haut de la clarté, en bas la terre [1]. »

Celui-là seul peut comprendre une partie de la vérité sur le Seigneur suprême, qui rejette le *moi*, se sépare des manifestations tangibles, cherche par l'esprit Celui qui est par soi-même tout Esprit. Alors le vrai sage « pénétrant dans l'Immatérielle Voie » sait qu'elle est *Une*, elle est « *le Un* » « partout présent, bien que hors de tout », et partout Seigneur. Mais s'il perd le Tao, l'homme ne connaît plus que les manifestations créées.

Ce texte remarquable qui, avec tant d'autres, appartient à la plus haute antiquité, se trouve développé de plusieurs manières soit dans le « livre de Houang-ti » lui-même, soit dans les « Interrogations de Tang » que rapporte Lie-tseu [2]. Lao-tseu et Tchouang-tseu, s'inspirant de la doctrine antique et reproduisant ses principes essentiels, ont écrit des pages dignes de toute attention par l'élévation de la pensée et la beauté du style.

« Cherchant du regard, on ne peut voir (ses limites) : on le nomme « I, 夷 (Immense, sans contours (sans limites).

« Cherchant de l'oreille, on ne peut entendre (sa voix) : on le « nomme Hi 希, qui manque (de voix).

« Cherchant de la main, on ne peut saisir (sa Personne) : on le « nomme Wei 微, Immatériel.

« Ces trois (limites, voix, personne) ne peuvent être découverts par « investigations, par recherches, car elles sont inscrutables et sont le « Un, I 一.

« Au-dessus de lui il n'est pas de clarté, au-dessous pas d'ombre;

« Il est sans discontinuité (Infini), il ne peut être nommé, il revient « à sans forme », c'est-à-dire « le Un Infini est le même que le sans forme » ou « cela revient à le nommer sans forme, sans figure ».

« De là, il est dit : Figure manquant d'image, Image manquant « de forme !

« De là, il est appelé Hou-hoang 惚恍, le Mystérieux !

« On va au-devant de lui, on ne voit pas son commencement; on ne voit pas sa suite... (Il est Eternel [3].) »

[1] *Entretiens* de Houang-ti (2700-2600) avec le solitaire Kouang-tch'êng-tseu, rapportés par Tchouang-tseu, ki IV, ti II, pp. 17v et 18 s.

[2] Le *Tchoung-hiu-tchenn King* de Tseu-Lie-tseu renferme bon nombre de citations du livre de Houang-ti, dont plusieurs se rapportent à l'idée exprimée par ce texte (parties I et II). Pour les interrogations de Tang, voir partie V en entier. La création se trouvant exposée dans la plupart de ces documents, je ne les examine pas ici.

[3] Lao-tseu, *Tao te King*, chap. XIV.

Ce texte n'est pas seulement intéressant par la doctrine qu'il affirme ; il l'est aussi par les noms donnés à la Suprême Unité.

Rémusat, examinant seulement les trois premiers noms *I, Hi, Wei,* crut y retrouver, chose étrange ! *Iao,* et un souvenir du nom de Jéhovah. Il basait son jugement sur la phonétique des trois caractères et sur le fait que ces caractères « ne peuvent se traduire [1] ».

Sans que mes remarques puissent laisser supposer que je critique Rémusat, je dois exposer pourquoi, tout en croyant possible de retrouver *dans le texte* le nom Indicible, j'estime inexacte l'observation de Rémusat ; pourquoi aussi je juge fausse l'origine du mot qui pourrait être formé et ce mot même, *IAO,* proposés par le savant sinologue.

Ce n'est ni « aux gnostiques de l'Inde » ni directement à Lao-tseu que l'on doit les mots I, Hi, Wei ; ce n'est pas « au soleil » qu'ils se rapportent ; ce n'est pas le mot *iao* qui se trouve formé par les trois termes ; *i, hi, wei* n'est pas « matériellement identique à *iao* » ; se baser seulement sur les *initiales i, h, w* est une erreur ; enfin non seulement les trois mots *peuvent* se traduire, mais encore ils *doivent* être traduits. Et il me paraît difficile qu'en n'agissant pas arbitrairement on s'arrête aux trois mots, puisque la pensée n'est pas complètement exprimée par eux. Il faut, je crois, aller au delà.

J'exposerai mes remarques le plus brièvement possible, non pas que je juge la question indifférente, mais au contraire parce que la considérant comme importante et la vérité tout entière ne me paraissant pas renfermée dans le texte que nous examinons, il me semble logique de ne pas scinder l'étude générale de cette page de l'histoire de l'homme.

Lorsqu'on examine le texte de Lao-tseu avec attention, on s'aperçoit facilement que la première partie présente une insuffisance de rédaction que vient réparer la seconde. On voit en outre que les mots : *C'est le Un* sont indispensables pour achever d'exprimer l'idée des trois premières lignes et aussi qu'ils constituent le sujet de la seconde partie ; de sorte que : ou bien il faut joindre les six titres en un seul mot, ou bien il faut former deux groupes auxquels *i* — (le Un) appartiendra : il sera à la fin du premier et au début du second. On aura ainsi, suivant qu'on se déterminera, l'un ou l'autre des trois mots suivants :

1° *i, hi, wei, i, hou, hoang ;* { 2° *i, hi, wei, i* 夷希微一
{ 3° *i, hou, hoang,* 一惚恍

Ces mots se retrouvent ailleurs séparément comme titres de l'Eternel. Le plus ancien, je crois, de tous les titres est *le Un, I* —. C'est la Suprême Unité en laquelle est le Tao, c'est « le Un sans égal et au-dessus de tout et avant tout ». Dans la haute antiquité i — était souvent pris

[1] Rémusat sur *Lao-tseu,* 1823, p. 44.

pour 上 *chang* « haut, élevé... » « parce que, disait-on, il n'est rien au-dessus de Un [1] ».

Avant d'examiner ces six mots, je dois dire pourquoi je prends la phonétique entière des caractères et non leurs seules *initiales,* comme l'a fait Rémusat pour les trois premières.

La raison en est simple : l'initiale n'existe pas en chinois puisqu'il n'y a pas d'alphabet; il y a au contraire des *sons* monosyllabiques, et le même son sert à un grand nombre de caractères.

De plus, la manière dont on exprime certains de ces sons, précisément ceux qui commencent par *h,* est toute *conventionnelle,* différente en anglais de ce qu'elle est en français..., et généralement assez *inexacte.* Or, c'est le son *chinois* qui nous intéresse. Et par le système des initiales, si l'on veut rester dans la vérité, *h disparaît.*

H se prononce en effet à peu près comme *ch* devant *i* (chi) et quelque chose comme *rh* devant les autres voyelles (rhou, rhoan...)

On voit qu'il est indispensable de tenir compte de la voyelle et aussi que nos lettres alphabétiques ne peuvent que figurer les sons. De même nous écrivons *wei,* mais il se prononce sans faire sonner i comme en français et plutôt *wê* (ouê). Retenir des initiales européennes et ne pas tenir compte des *sons* c'est, il me semble, se mettre dans l'impossibilité de connaître la vérité.

Revenons aux six mots en leur donnant cette fois, aussi exact que possible, le *son chinois.* Nous aurons

I-chi-wê-i-rhou-rhoan(g)
(ouêi) (an)

Le quatrième terme i n'aura d'autre rôle que de faire sonner le *i* final de wei qui, autrement, ne s'entendrait pas nettement.

Disons maintenant quelques mots du sens de ces termes.

1° I 夷 défini au chouo-wenn [2] par *p'ing* 平 dont le sens propre est *Uni;* par suite, au métaphysique « paisible, juste, en paix... », au physique « calme..., plaine, plaine sans rien qui apparaisse pour la délimiter », « immense solitude étendue au loin »; d'où « immensément au loin ». Il y a là une image d'*immensité sans limites,* dont l'importance apparaîtra mieux quand nous aurons examiné le deuxième mot.

2° HI (Chi) 希. Ce caractère ne paraît pas, comme signe distinct, employé seul, dans le chouo wenn. Mais très anciennement il existait certainement, puisque sous le caractère 稀 *hi* nous lisons qu'il « a donné naissance à onze (autres) caractères », celui-ci n'étant pas compté et le

[1] Chouo-Wenn, Rac. 丨, caract. — et 上
[2] Chouo-Wenn, Rac. cccLxxxix, ki xxxi.

sens qui lui est donné, sens de *chou* 疏 « rare, éloigné... [1] », répondant au sens actuel de *hi* 希, j'en conclus que pris seul, celui-ci devait avoir autrefois une signification différente. Et c'est, en effet, ce que nous voyons.

Au Chou-King, dans l'édition en kou-wenn [2], *hi* est très nettement écrit. Seulement sa partie supérieure est formée par des lignes légèrement courbes et mouvementées caractéristique du kou-wenn, tandis que dans les douze caractères où il figure comme élément [3], les quatre barres sont d'une rigidité saisissante, exceptionnelle et propre à ce groupe partout où il se rencontre, rigidité qui le rapproche du septième antique linéaire.

Peut-être y a-t-il là un indice d'une origine qui nous échappe.

Comme sens, nous le rencontrons au Chou King et au Tao te King même signifiant *faire defaut.*

Au Chou King [4], dans les instructions données aux fonctionnaires Hi et Ho, plusieurs du même nom, *hi* se trouve en « parallèle » avec *joung* 氄 indiquant « *l'abondance de ce qui se voit* ». Les deux phrases se faisant opposition, *hi* 希 répond nécessairement à l'idée de *faire défaut.* Nous ne cherchons pas ici le sens particulier convenant à tel ou tel texte, mais l'*idée* exprimée. Et l'opposition de ce qui a lieu en hiver avec ce qui se produit en été ne laisse aucun doute : « en hiver, les poils des animaux *abondent* (sont serrés, drus... *joung*); en été, ils *font défaut* (tombent... *hi*) et la peau est dénudée. »

Regardons notre texte. Nous lisons : On écoute, on ne l'entend pas; (la voix) *fait défaut* 希. C'est « l'*Immatérielle voix* [5] qui est par elle-même ». C'est exactement d'ailleurs ce qui est dit au chapitre XLI : « C'est *la grande voix sans son* [6]... » 大音希聲, ou « l'immatériel son de la grande voix ». C'est la même idée, mais ici le sens précis peut être *manquer, faire défaut,* plutôt qu'*immatériel.*

Il y a, en effet, opposition entre *i* 夷 et *hi* 希. Le premier indique *l'immense infini;* le second ajoute que la voix, et par suite, la bouche, la matière *fait défaut.* A l'immensité sans limites qui exprime l'existence

[1] Chouo-Wenn, Rac. CCLIII, ki XXI, p. 17.

[2] Edition de la *Bibliothèque nationale de Paris* (seule en kou wenn), *Chou King,* p. 1v, col. 7.

[3] La racine XCVII au Chouo Wenn (ki VIII fine) forme l'élément supérieur habituel de hi 希; mais accidentellement on le rencontre sous une autre forme : la main droite un doigt levé : *père, chef;* sur deux mains unies : *arracher, tuer,* c'est le signe inexactement reproduit par le caractère actuel 希

[4] Part. I, chap. I, Yao tien : *Instructions* à « Ho lo 2e » et à « Hi et Ho 3e ».

[5] *Tao te King,* chap. XXIII 希言自然

[6] Le rôle de *hi* dans le chap. XLI est le même qu'au chap. XIV. Mais il faut tenir ompte de l'image entre *immense, infini* et *manquer.*

d'un Etre sans égal, vient ainsi se joindre l'idée *d'absence* de ce qui constitue les êtres tangibles.

C'est la même image que le grand carré sans angles, la même aussi que celle de la Figure sans image.

Quant à dire que la voix ou la parole de l'Eternel est *rare,* il n'y faut pas songer : la doctrine enseigne que « la Parole existant par elle-même » est le Tao. Et cette Parole n'est pas *rarement* entendue, elle ne l'est *jamais,* jamais à la manière des hommes. Si le caractère *wei* ne venait parfaire le sens et s'il n'y avait image avec la phrase précédente, le sens d'immatériel aurait pu convenir; mais il ne répond pas à la lettre du texte.

3° WEI 微. Ce caractère est un des plus intéressants à étudier dans sa forme antique. Sauf quand le contexte veut qu'on l'applique aux « manifestations immatérielles », à *l'esprit créé,* il désigne l'IMMATÉRIEL, la Personne sans image et forme un titre, comme *iou* 幽 et quelques autres. C'est par abus qu'on l'emploie pour nommer l'immatérialité relative, l'absence de matière physique; car il est figuratif et montre « le Maître ou Chef toujours caché (partout présent) qui examine et juge [1] ».

4° I —. Nous avons vu que *le Un,* la Suprême Unité 太 — *t'ai ı* est un des plus anciens noms de l'Eternel. Le signe qui le représentait primitivement est, dit-on, le plus ancien caractère qui ait été formé.

5° et 6° HOU-HOANG (rhourhoan) 惚怳. Chacun de ces deux caractères a le sens de « Mystérieux, incompréhensible ». Seulement, tandis que cela résulte chez *hoang* 怳 du sens direct *opaque, impénétrable,* d'où « inscrutable », parce que « le regard ne peut pénétrer », cela vient pour *hou* 惚 de son sens *immatériel,* subtil « qui ne peut être connu à cause de son immatérialité [2] ».

Voilà pourquoi je disais que la seconde partie du texte reproduit mais en la complétant, la première partie et parfait ses images *en concluant.* Le rapprochement des sons et des sens des six termes le fera apparaître nettement et montrera que LE UN pas plus que Mystérieux ne peuvent être écartés.

I 夷 (Etre) Immense, sans limites.
(C)HI 希 (Voix) Faisant défaut.
WÊ(I) 微 (Maître, Chef ou Personne) Immatériel.
I — (c'est) Le UN.
(r)hou 惚 mystérieux.
(r)hoang 怳 Inscrutable.

[1] CHOUO-WENN, Rac. XXXIV, ki VI, p. 32; Rac. CCLXXXVII, ki XXIV, p. 29.

[2] CHOUO-WENN, Rac. CDVIII. Quelques commentateurs de premier ordre, comme Liu-ki-fou, par exemple, ont interverti les deux sens propres donnant à *houng* celui de *hou,* et réciproquement. L'ancienne forme de *hoang* peut en être cause, mais la chose

Il convient en outre de noter que ne pas traduire ces mots serait impossible, puisque chacun d'eux explique les termes qui le précèdent. Mais ceci ne doit pas faire supposer qu'il ne s'agit pas d'un *nom;* car l'Eternel est sans nom ; ce sont des titres, des titres tenant la place du nom comme Lao-tseu le dit à propos de *Tao* et de *ta* (Chef ou Voie et Grand). Et l'on sait que toujours lorsqu'on choisit soit un prénom, soit un nom d'école, soit et plus encore un titre posthume aux souverains, on s'applique à choisir des termes exprimant ce que l'on aime, ce que l'on veut être..., et ce que le souverain a été, les qualités qui l'ont distingué.

En résumé, après avoir exposé en toute sincérité et sans aucun parti pris ce que je crois exact, je conclue : J'estime que nous sommes bien ici en présence du souvenir du nom de Jéhovah. Mais j'espère un jour en retracer d'autres, de ces souvenirs frappants. C'est d'ailleurs bien l'Eternel Dieu, seul vrai, que tous ces termes désignent et non... le soleil ! Les rêveries de l'Inde n'ont rien à voir avec la doctrine antique ; et d'ailleurs ces erreurs, ces rêveries, que certains qualifient de « sublimes » n'étaient pas nées, la plupart du moins, même au temps de Lao-tseu ! Et ce que longtemps on « admira » comme antérieur à Jésus-Christ, cette prétendue doctrine de l'Inde antique, date d'environ 600 APRÈS J.-C. Lao-tseu vivait 600 ans AVANT J.-C. Et tout ce qu'il dit est puisé dans les textes antiques ; nous possédons les sources, nous leur demandons leurs secrets ; nous trouvons dans les King et autres documents dont le témoignage en faveur de la très haute antiquité est incontestable, ce que Lao-tseu a fidèlement reproduit. J'espère que les textes nombreux cités donneront dès maintenant l'impression de la vérité qui apparaîtra plus tard encore plus nettement.

Le souvenir résultant de la présence d'une phonétique a certainement sa valeur. Mais n'avons-nous pas d'autres témoins autrement importants ? La doctrine entière affirme la vérité. Cependant, si l'on cherche trace du nom, on la trouve. Et d'ailleurs jusque dans la coutume antique de *ne pas prononcer le nom des souverains* ou des grands philosophes, de modifier, par respect, les caractères de ces noms ou de ne plus les employer, et lorsqu'on les prononce d'en *modifier la phonétique,* dans cette coutume ne voit-on pas le souvenir *direct* du respect du nom Indicible ?

Que dire aussi de cette affirmation que Lao-tseu place en tête de son admirable livre sur la Puissance de l'Eternel Maître et que nous retrouvons partout dans l'antiquité.

« Le Chef qui peut être gouverné n'est pas l'Eternel Chef [1].

« La Voie qui peut être tracée n'est pas l'Eternelle Voie.

est sans conséquence ; et même aujourd'hui *hoang-hou* au lieu de *hou-hoang* ajouterait l'idée de *tromper l'attente* (on ne peut le voir ni le dépeindre...), mais ce n'est pas dans le texte.

[1] *Tao te King*, chap. I, début. La première phrase a au moins deux sens.

« Le Nom qui peut être nommé n'est pas l'Eternel Nom !... »

« Je ne sais son nom... et pour lui faire un titre on dit : *Grand !* » Et, seul, le Tao est grand, il est LE GRAND, comme il est LE VRAI. Quelle doctrine antique révèle une telle connaissance de la vérité ?

Je dois terminer, alors qu'il y aurait encore beaucoup à dire sur la doctrine relative à la Personne de l'Eternel. Et je résume par quelques citations ce que nous avons vu.

« ... Le Tao est un Etre. Incompréhensible ! Mystérieux !

« Mystérieux ! Incompréhensible (ou Inscrutable) ! En lui (ou son « être vrai, son esprit 中) est une Figure ;

« Inscrutable ! Mystérieux ! En lui est un Etre (son milieu, son « esprit 中 est un Etre).

« Caché ! incompréhensible ! son esprit est très pur. Son (esprit) pur « est très vrai, son esprit est sincérité !

« Depuis l'antiquité jusqu'à présent son nom n'a pas passé (il est « éternel) et lui peut compter un à un tous les êtres qui passent... [1] »

« Il est grand ! le Tao », et c'est « le Seul Grand ! » « Les hommes du monde (les faux sages) disent : le Tao est grand, le ciel est grand, la terre est grande, le roi aussi est grand : quatre grands dans l'univers !... Mais le Roi (de Justice) s'attache au seul Grand, au UN... [2] »

Le *roi* qui est grand, c'est le Juste [3], l'homme même coupable, si « le repentir l'a purifié », l'homme sauvé par le Tao est roi ! Il sait, celui-là, que seul le Tao est grand, il sait qu'il doit s'attacher à lui, demeurer uni au Suprême UN ; il sait que le Grand est *hors des mondes*.

Le Grand est l'Immatériel ; et cette fois, le caractère employé pour rendre l'image plus saisissante, est 小 *siao* « sans matière, ... *petit*, subtil... » « Quoi que (le Grand) soit tout Immatériel, tout petit, *le monde (l'univers) n'est pas digne de le servir* [4]. »

« Il est le vrai prince 眞 君. Le ciel et la terre lui doivent d'avoir commencé (c'est-à-dire leur création), tous les êtres comptent sur lui pour vivre (ou naître). » La vie et la mort dépendent de lui, de lui qui par soi-même est la Parole, par soi-même est tout esprit, Seigneur des esprits !

Tel est le résumé de la doctrine sur la Personne de l'Eternel.

[1] *Tao te King*, chap. XXI... 道之爲物惟恍惟惚
惚兮恍兮其中有象...
其精甚眞其中有信...

[2] *Id.*, ch. XXV. Li-si-tchai et Liu-ki-fou sur ce texte.

[3] TCHOUANG-TSEU, ki V, ti XII, p. 2v 謂王德之人

[4] LAO-TSEU, *Tao te King*, chap. XXXII. Tchouang-tseu, Liu-ki-fou, Li-si-tchai ont donné sur ce point des développements très beaux.

L'IDÉE DU PÉCHÉ

CHEZ LES INDO-ÉRANIENS DE L'ANTIQUITÉ

Par L.-C. CASARTELLI

« Voluntas est qua peccatur et qua bene vivitur. »
(S. Aug.)

INTRODUCTION

Aucune idée ne nous est plus familière dans notre vie religieuse de chaque jour que celle du « péché ». La conscience d'être des pécheurs nous est continuellement présente quand nous nous jetons aux pieds de notre Père qui est aux cieux. Une très grande partie de nos prières quotidiennes n'est autre chose que la confession de nos péchés et la demande de pardon de la part de ce Dieu miséricordieux dont nous avons transgressé la loi et contrarié la sainte volonté.

Or, si nous analysons les idées religieuses se rattachant au péché dans le sens chrétien de ce mot, nous y trouvons certains éléments bien nettement arrêtés et absolument nécessaires à l'essence même du péché humain. Les voici :

1° L'idée d'un Être suprême doué d'une *volonté,* laquelle volonté désire certains actes (ou bien l'abstention de certains actes) de la part de nous autres créatures.

2° Conséquemment, l'idée d'une *loi* morale qui est l'expression de cette volonté divine formulée et communiquée comme système complet aux créatures.

3° L'idée de créature ayant aussi une *volonté,* douée du libre arbitre, c'est-à-dire ayant le pouvoir de choisir librement entre l'*obéissance* volontaire à la Loi morale (ou volonté divine) et son contraire.

Le péché n'est autre chose que le refus, de la part de ce libre arbitre de la volonté humaine, de se conformer à la volonté divine.

Si l'un ou l'autre de ces éléments constituants manque, nous n'avons plus l'idée du péché dans le sens chrétien.

Notons aussi que nous considérons comme identiques la loi ou l'ordre moral et la volonté de Dieu. Pour exprimer cette idée d'une manière familière, une chose est bonne parce que Dieu la veut ; et Dieu la veut parce qu'elle est bonne. Autrement dit : Dieu ne saurait désirer une chose qui ne serait pas bonne en elle-même, et nulle chose ne saurait être bonne si elle n'était pas selon la volonté de Dieu. Ceci est clairement exposé dans le remarquable psaume CXVIII, récité tous les jours par le prêtre, où la « lex » de Dieu est identifiée tour à tour dans chaque verset aux « mandata », aux « justificationes », aux « eloquia », aux « judicia », aux « testimonia », aux « verba », à la « justitia », à la « veritas », de cet Etre suprême. Plusieurs de ces termes indiquent clairement que cette loi, ou cette volonté, a été énoncée, ou promulguée, portée par conséquence à la connaissance des hommes. Le péché n'est donc autre chose, de la part de l'homme, qu'une désobéissance consciente et volontaire à la loi ou la volonté de Dieu.

Cette idée du péché se retrouve-t-elle dans les systèmes éthiques des grandes religions de l'antiquité ?

Que le mot péché, que des idées se rapportant au péché, se présentent partout dans toutes les religions ethniques, tant anciennes que modernes, tant barbares que civilisées, personne ne saurait le nier. Toutefois, la question est de savoir si ces divers cultes entendent, ou non, par péché, ce que nous, chrétiens, exprimons par ce mot. Evidemment, plusieurs systèmes ethniques excluent l'un ou l'autre des éléments précités. Il y en a, par exemple, dont le fond même est une loi suprême, mais impersonnelle, une force aveugle, éternelle, mais inconsciente, une espèce de *fatum* ou *μοῖρα*, supérieure aux dieux eux-mêmes, et dont les divinités, même les plus hautes, ne sont que les servantes ou les agentes. Cette loi, réglant aussi bien l'ordre physique que l'ordre moral de l'univers, n'est nullement, comme on le voit, l'équivalent de la volonté suprême et consciente d'un Dieu créateur et gouverneur des mondes. Inconsciente qu'elle est, elle n'exprime aucune volonté personnelle. Bien plus, il n'est pas impossible que les volontés des dieux mêmes soient en contradiction avec cette loi qui existe hors d'eux et malgré eux ; voire même leurs actions sont quelquefois immorales, c'est-à-dire contraires aux données de la loi morale. De telles idées nous semblent choquantes, ridicules, ou plutôt impossibles. Cependant, ne sont-ce pas les idées qui font le substratum des religions anciennes des Grecs et des Romains ? Là, la *μοῖρα* n'est-elle pas supérieure aux dieux, même au roi des dieux ; indépendante, éternelle, inconsciente ? Et ces dieux du paganisme ne sont-ils pas trop souvent extrêmement immoraux dans leurs actions et leurs désirs ; c'est-à-dire, leur conduite n'est-elle pas souvent opposée aux principes de la loi morale ?

Même remarque pour la religion populaire de l'Inde.

En Chine, le *Tao*, du système de Lao-sze, l'une des trois grandes religions populaires de ce vaste empire, est la loi suprême, la voie, la vérité; le principe tant physique que moral de l'univers; mais c'est un être plutôt neutre qui, tout au moins, n'est pas l'expression d'une volonté divine, suprême et consciente.

On comprend aisément que tous ces systèmes religieux ou sont à base panthéistique ou tendent vers le panthéisme. C'est précisément dans le panthéisme que l'ordre même des choses, tant physique que moral, la marche inévitable de la nature, ou du grand Tout auquel appartiennent et duquel se détachent et les dieux et les êtres inférieurs, devient forcément une loi, une roue, une voie impersonnelle et inconsciente.

Pour ces systèmes panthéistiques, il n'y a donc pas de péché dans le sens de désobéissance à une volonté suprême qui punit ceux qui enfreignent ses commandements. Au contraire, toute infraction même inconsciente de la loi aveugle et impersonnelle est suivie, par un *nexus* inévitable, de certaines conséquences sur lesquelles ni les dieux ni les hommes n'ont aucun pouvoir.

On voit déjà que dans ces systèmes le « péché » est bien autre chose que dans la doctrine chrétienne.

D'autre part, nul système qui n'admet pleinement le libre arbitre de la volonté humaine comme base nécessaire de la morale, ne saurait concevoir le péché de la manière que nous le concevons. Ces religions sont plutôt des systèmes fatalistes ou tendant au fatalisme.

Il serait donc intéressant de se demander si parmi les différentes religions ethniques il y en aient qui présentent une doctrine du péché identique ou, au moins, semblable à la doctrine chrétienne. Car, c'est d'après la ressemblance plus ou moins exacte des *principes* sur lesquels est basé leur système moral, avec ceux du christianisme indiqués plus haut, que nous devons juger de l'élévation, de la beauté plus ou moins grande de ces religions au point de vue éthique; chose trop souvent oubliée de nos jours, où l'on s'extasie trop facilement sur tel ou tel *précepte* moral, tiré de certains textes des livres sacrés, sans s'inquiéter des principes qui lui servent de base.

La petite étude que je présente tâchera de répondre à cette question pour quelques-unes des religions ethniques de l'antiquité. Il serait présomptueux de vouloir le faire pour toutes. Je choisis donc les deux qui me sont les plus familières.

I

L'INDE VÉDIQUE

On tourne d'abord les yeux tout naturellement vers l'Inde. Or, tout le monde sait que la tendance générale des religions indiennes, depuis les Védas jusqu'aux cultes hindous de nos jours, est vers le panthéisme. Dans les Védas, nous retrouvons tout un panthéon de divinités, presque exclusivement des personnifications des grandes forces de la nature, de ces phénomènes aériens et célestes qui ont si vivement impressionné les esprits des aryens anciens. Le système qui y règne n'est pas précisément un polythéisme vulgaire, mais plutôt ce qu'on a qualifié de « hénothéisme » ou « kathénothéisme », selon lequel l'un ou l'autre grand dieu phénoménal est tour à tour adoré comme dieu suprême, dieu unique, créateur et maître souverain de l'univers. Tantôt c'est Indra, tantôt Agni ; une autre fois, Savitar, Prajāpati, ou tout autre divinité qui est exaltée au rang suprême. Les autres dieux pour le moment sont ou passés sous silence, ou bien identifiés à celui dont l'adoration fait actuellement la dévotion du poète. C'est déjà, comme on le voit bien, le commencement du panthéisme absolu des siècles plus récents. En même temps, le culte que l'on rend à ces dieux védiques est d'un caractère tout matériel ; son but est d'obtenir des biens tout à fait matériels : troupeaux, or, richesses de toutes espèces ; des enfants mâles ; victoire sur ses ennemis ; ou bien, délivrance des maux corporels. Pour l'obtention de ces biens, on fait manger et boire aux dieux en leur offrant des festins plantureux en forme de sacrifices. On les invite à se rassasier, à s'enivrer même. On leur applique expressément le *do ut des* bismarckien ; — « dehi me, dadāmi te » — dit tout bonnement Indra à son adorateur. (Vâj. Samh., III, 50.)

Ou bien, on considère le sacrifice et les formules rituelles comme des instruments tout puissants de magie, par l'emploi desquels on peut contraindre les dieux, même malgré eux, à faire ce que veut le sacrificateur qui, dans ce sens, devient supérieur à toutes les divinités. C'est le côté ritualiste et magique des Védas, qui s'est extrêmement développé dans la suite.

Nous voilà donc déjà très éloignés des principes de la morale chrétienne, et, cependant, c'est au sein du Rig-Véda même que nous retrouvons presque entier un système de morale qui ne diffère guère du nôtre. Ce phénomène est des plus curieux et des plus intéressants.

En effet, tout ce qui se rattache, dans la religion védique, à l'idée du péché proprement dit, et même à un système moral dans le vrai sens de

ce mot, se résume dans la petite partie des chants sacrés qui est dédiée au dieu Varuṇa. C'est un phénomène unique qui a naturellement attiré l'attention de tous les commentateurs et historiens.

M. le Dr Ed. Hardy, l'illustre indianiste de cette université de Fribourg, y voit « une espèce de religion ésotérique qui, à une époque très reculée, a fait pour l'Inde ce que la réforme de Zoroastre a fait pour les Iraniens [1] ».

Pour Oldenberg, un des plus récents des védisants, quoique « les dieux des Védas en général ne présentent que des caractères éthiques très superficiels », nous trouvons en Varuṇa « le représentant d'une culture plus ancienne et plus élevée », c'est-à-dire d'un vrai système de morale [2].

Avec Varuṇa sont associées quelques autres divinités : les Adityas, dont un dieu, Mitra, est par excellence son compagnon presque inséparable, et après lequel vient Aryaman comme troisième membre du groupe [3]. Mais Varuṇa l'emporte absolument sur tous les autres Adityas, dont il est le souverain absolu. Je ne discute pas ici les théories de l'origine de ce culte. Que Varuṇa ait été dès l'origine le dieu lunaire, d'après Hardy [4] suivi en cela par Oldenberg [5], ou bien le ciel aux étoiles fixes conçu d'une manière personnelle [6], le ciel qui couvre et entoure l'univers [7] ; ou bien un dieu des eaux [8] ; voilà des questions qui ne nous occupent guère en ce moment. Tout ce que je me propose, c'est d'esquisser brièvement d'après ces maîtres le culte de Varuṇa tel qu'il se présente à nous dans les chants védiques, et, par dessus tout, son côté moral qui en forme la partie principale.

Trois termes surtout se rattachent au système varuṇique, *ṛta, dhāman, vratāni*. Le *ṛta* est « l'ordre » tant physique que moral [9] des choses. Du côté physique, c'est la marche régulière et bien ordonnée de la nature ; du côté éthique, c'est la loi morale. Ce qui est contraire à cette loi est *anṛta*. Or, Varuṇa est considéré non seulement comme protecteur et défenseur de cette loi *(gopā ṛtasya)*, mais aussi comme son fondateur [10]. On parle quelquefois de lui (et des autres Adityas) comme étant les gardiens, les conducteurs, les guides du *ṛta* ; on parlait autrefois du « *ṛta* de Varuṇa » ou de Mitra comme s'ils en étaient les auteurs. Il y a des

[1] Ed. Hardy, *Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*, Münster, 1893, p. 50.
[2] H. Oldenberg, *Die Religion des Vedas*, Berlin, 1894, pp. 285, 195.
[3] Voir Hardy, *op. cit.*, p. 55.
[4] *Op. cit.*, p. 50.
[5] *Op. cit.*, pp. 193-194.
[6] Deussen, *Allg. Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1894, I, 85.
[7] Macdonnell, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897, p. 27.
[8] Hopkins. *Religions of India*, Boston, 1897, p. 67.
[9] Le mot est de la même origine que le lat. « ritus ».
[10] Oldenberg, p. 286.

nuances dans ces idées, comme on peut le voir, mais les relations entre le *ṛta* et le cycle de Varuṇa sont toujours des plus étroites [1].

Le *dhāman* de Varuṇa est son décret [2], son jugement ; et ses *vratāni* sont littéralement ses volontés, ses commandements [3], tant dans l'ordre physique que dans l'ordre moral. Ainsi, les phénomènes de la nature se produisent selon les vratāni de Varuṇa [4], tandis que l'on considère l'éclipse du soleil comme une chose contraire à la marche de la nature, et pour cela « apavrata [5] ». Varuṇa reçoit donc les épithètes, presque exclusivement les siennes, de *dhṛtavrata* (dont les décrets sont immuables) et de *samrāj* (roi suprême) [6]. Mais chez Varuṇa et son cycle le côté moral l'emporte de beaucoup sur le côté physique. C'est surtout comme gouverneur et législateur moral que Varuṇa se présente dans les Védas. Il est vrai que ces termes, *ṛta, dhāman, vratāni*, ne sont pas précisément la propriété exclusive des hymnes varuṇiques, « mais les lois de Varuṇa (ou de Varuṇa et Mitra) sont typiques, à tel point que l'on ne saurait guère se tromper en voyant dans la personne de Varuṇa la réalisation de cette idée : que le pouvoir suprême est déterminé par sa nature même, et qu'il produit ce qui est essentiellement bon, parce qu'il est bon par lui-même dans son essence. Une telle conception de la divinité, devrait produire des fruits pour la vie, et elle l'a fait ; car Varuṇa est devenu en réalité le dieu de l'ordre moral de l'univers [7] ».

Bien que le nombre des hymnes en honneur de Varuṇa soit relativement très restreint, à tel point qu'on l'a considéré comme une divinité en décadence ; — et, en effet, il a été réduit dans les temps post-védiques à un petit dieu des eaux, très effacé, du reste — néanmoins, Macdonnell a droit de l'appeler « le plus grand des dieux du Rig-Véda [8] ». Barth ne veut point admettre le terme précité de « divinité en décadence ». Si nous voulons combiner, dit-il, en un seul les attributs de pouvoir et de majesté suprêmes, nous retrouvons Varuṇa. Pour avoir des hymnes similaires aux siens, il faut recourir aux Psaumes de l'Ancien Testament [9].

Nous avons donc, dans le cycle de Varuṇa, pleinement formulée une vraie loi morale, identique à la volonté d'un vrai législateur suprême. D'autre part, nous trouvons le *péché* considéré comme transgression, de

[1] OLDENBERG, pp. 200, 201.
[2] De la racine dhā, comme le grec θέ-μις, θεσ-μός.
[3] De la racine var=vol-o, vel-le. Ludwig voudrait y voir aussi la racine du nom même de « Varuṇa ».
[4] MACDONNELL, p. 25.
[5] OLDENBERG, p. 196.
[6] MACDONNELL, pp. 26, 24.
[7] HARDY, p. 53.
[8] *Op. cit.*, p. 22.
[9] *Religions of India*, London, 1882, pp. 16-18.

la part de l'homme, de cette volonté ou loi divine; de là, le caractère sublime et touchant à la fois du culte de Varuṇa. Nul mythe ne se rattache à ce dieu comme aux autres divinités védiques; mais, en revanche, il n'y a pas un seul hymne de son cycle qui ne contienne une *prière de pardon* de la part de son dévot [1]. Car ce dieu, dont les *vratāni* constituent le code moral, n'est pas seulement excité à la colère par le péché, mais il peut se laisser fléchir à la miséricorde et au pardon par la sincère contrition et l'humble confession de la part du pécheur. Dieu omniscient, il voit les péchés même les plus secrets du cœur humain.

Les hymnes qu'on adresse à Varuṇa (et aux divinités de son cycle) sont de toute beauté et forment certainement les parties les plus sublimes et les plus touchantes du Véda. Aussi contiennent-ils des données très précises sur la nature du péché. Le péché enfreint les décrets de Varuṇa (tava dharmā yuyopima, RV., vii, 89, 5); les hommes violent de jour en jour sa volonté (te pra *vratam* minīmasi dyavi-dyavi, i, 25, 1); Varuṇa envoie des châtiments pour le péché (i, 25, 2; ii, 28, 7, etc.). Ces châtiments sont appelés ses liens, ses chaînes; on prie continuellement que Varuṇa veuille bien nous en délivrer. On distingue des péchés volontaires et des transgressions involontaires, inconscientes, même dans le sommeil. Il y a des péchés héréditaires, distincts de ceux que nous avons commis nous-mêmes (ava drughdāni pitryā sṛjā no 'va yā vayām cakṛmā tanūbhiḥ, vii, 86, 5.) On prie même presque dans des termes chrétiens, « a peccatis alienis », (para ṛnā sāvīr adha *matkṛtāni,* māham rājann *anyakṛtena* bhojam, ii, 28, 9; cf. mā va *eno anyakṛtam* bhujema, vi, 51, 7.) En effet, ces hymnes varuṇiques dans leur ensemble produisent une impression bien semblable à celles des psaumes pénitentiaux de nos Ecritures Saintes. On y entend le cri d'un cœur humain brisé et pénitent, vers un Dieu juste et terrible, mais aussi miséricordieux. Surtout les hymnes du VIIe livre du RV. (le livre de la famille Vasishṭha) se distinguent par leur forme majestueuse et sont remplis de sentiments de profonde moralité [2].

On le voit bien, une doctrine complète et bien arrêtée du péché humain se retrouve dans le culte de Varuṇa. On y voit le péché — qui a comme noms techniques les deux formes *enas,* n. (23 fois dans le RV.) et *āgas,* n. (19 fois) [3] — considéré, tantôt comme un mal en lui-même, comparé à la maladie, tantôt comme une offense contre la divinité qui intervient pour le punir. La maxime de saint Paul, « stipendia peccati mors », nous fait remarquer Roth, « ne se trouve nulle part, dans le Véda, clairement et explicitement énoncée, mais on touche de très près très

[1] Macdonnell, p. 27.
[2] Hardy, p. 51.
[3] On n'y trouve pas les termes usités dans le Sk. plus récent, *dōsha,* m., et *pāpa,* n., ou *pāpman.*

souvent à cette pensée ». Par contre, l'idée de la sainteté est étroitement liée à l'accomplissement de la volonté divine. L'homme juste est celui qui accomplit les décrets de Varuṇa. Il prie même pour l'union personnelle avec Varuṇa (kadā nv antar Varuṇe bhavāni ? RV., vii, 86, 2.)

Je ne dis pas que ce système moral soit en tous points identique au nôtre ; mais il est étonnant de retrouver chez une religion ethnique, et surtout au sein des Védas mêmes, une doctrine si étroitement rapprochée de celle du christianisme. Après cela, on ne trouvera pas exagérées les louanges que lui ont décernées les védisants les plus autorisés. En voici quelques-unes :

« La conscience sérieuse de la punition du péché par les divins gardiens de la justice, et, en même temps, la confiance dans leur gracieuse miséricorde envers le pénitent, ont trouvé ici une expression dont l'éloquence, simple et profonde à la fois, est très rare dans la poésie des Védas ; on la sent encore aujourd'hui ; elle élève cet hymne au plus haut point de cette poésie religieuse [1]. »

« Il faut l'avouer, aucune religion naturelle, à l'exception seule de celle de l'Iran, qui est une autre branche de la même souche, n'a défini plus exactement, ni jugé plus sérieusement la nature et la coulpe du péché. C'est une religion qui fait voir la divinité suprême pénétrant les plus profonds secrets du cœur humain... Pour elle, le péché est un résultat de la faiblesse humaine aussi bien que de la malice ; mais, comme péché, il n'est pas moins coupable dans l'un que dans l'autre cas, et on prie Varuṇa même pour le pardon des péchés qu'on a commis inconsciemment. Souvent, dans ces vieilles prières, nous trouvons des confessions des péchés, pleines de contrition, avec des supplications de pardon exprimées dans le langage d'une foi très simple [2]. »

Dans ce beau culte de Varuṇa et son cycle, les uns — comme Grassmann — ont vu les restes d'un monothéisme primitif des aryens ; les autres — comme Hillebrandt — le culte spécial de la famille Vasishṭha, à laquelle appartiennent la plupart des hymnes varuṇiques. D'autres encore, surtout Hopkins [3], nient énergiquement la possibilité d'y trouver aucune trace du monothéisme. Quoi qu'il en soit, on est sûrement autorisé à signaler le système moral qui se rattache à ce culte comme faisant exception à la tendance générale des religions indiennes et se rapprochant d'une manière vraiment remarquable du système chrétien.

[1] OLDENBERG, p. 297.
[2] ROTH, Z. D. M. G., t. VI.
[3] *Op. cit.*, p. 67.

* * *

Il serait inutile de continuer l'étude des doctrines des autres parties des Védas, ou des sectes hindoues dans les siècles suivants. Nous l'avons déjà fait remarquer : le polythéisme, le panthéisme, le fatalisme contredisent, en principe, les bases mêmes de la morale dans le sens que nous donnons à ce mot. Le bouddhisme surtout qui n'admet pas un Dieu créateur, et dont le système du *karma* est la négation formelle de la morale basée sur le libre arbitre humain, bien qu'il s'occupe constamment du péché et de la manière de s'en corriger, en dépit de ses formules de confession et de ses œuvres pénitentielles, ne saurait même concevoir l'idée du péché dans le sens chrétien du terme. C'est pourquoi nous passons sous silence ces autres formes de religion indienne.

II

L'ÉRAN

Depuis la brillante étude de feu M. Darmesteter, publiée il y a vingt ans [1], le parallélisme étroit entre le culte védique de Varuṇa et celui d'Ahura Mazda, dieu suprême des anciens Eraniens, est un lien commun de l'histoire comparée des religions. On a voulu même identifier en toutes pièces le cycle de Varuṇa, l'auguste Asura des Védas, environné de ses Adityas, avec celui du dieu Ahura de l'Avesta, entouré des Amesha-çpentas. Ceci est sans doute exagéré, comme l'a bien clairement montré de Harlez en plusieurs endroits [2]; néanmoins, les ressemblances entre le caractère de Varuṇa et celui du dieu éranien, entre leurs cultes et les systèmes de morale qui s'y rattachent, sont des plus frappantes.

§ 1. *Religion des Achéménides.*

Quant au culte mazdayasnien de l'Eran, nous en avons deux formes et deux sources distinctes à consulter. Il y a d'abord les inscriptions en vieux persan des rois Achéménides de la Perse qui se vantent d'être sectateurs, par religion, d'Auramazda (yathiya Auramazdiya). En ce qui concerne les détails des dogmes de cette religion, je n'ai qu'à renvoyer à l'étude que j'ai eu l'honneur de présenter il y a trois ans au Congrès de Bruxelles [3]. Je ne fais ici que relever l'un ou l'autre point ayant rapport à la morale.

[1] *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877.

[2] Voir son *Introduction à l'Avesta*, pp. XC-XCIV ; *Origines du Zoroastrisme*, pp. 43 seqq., etc.

[3] *La religion des rois Achéménides d'après leurs inscriptions*, 1894.

Pour les rois persans, le grand dieu, dieu suprême, créateur et souverain des êtres, est Auramazda ; c'est par sa *volonté* toute puissante que tous les événements s'accomplissent. Or, le mot qui revient constamment pour exprimer cette volonté divine est *vasna,* formé de la racine *vas,* vouloir ; précisément comme le terme *vrata* (pl. *vratāni*) de Varuṇa dans le Véda, dérive de la racine *var* avec une signification identique. Mais cette volonté dirige aussi bien l'ordre moral que l'ordre physique. Ici encore les bases mêmes de la loi morale sont les préceptes *(framānā)* d'Auramazda, équivalents au *dhāman,* aux *vratāni* de Varuṇa. « O homme ! — dit le roi Darius — ne considère point comme odieux les *préceptes* d'Auramazda ; ne te détourne pas de la *bonne voie ;* ne commets pas de péchés ! » (Martiyā hyā Auramazdāhā *framānā* hauvtaiy gastā mā thadaya, *pathim* tyām *rāstām* mā avarada, mā starava. NR., A. § 6.) Ici encore la *pathi rāstā,* la bonne voie, rappelle vivement le *ṛta* de Varuṇa.

La matière dont on dispose pour l'étude de la religion achéménide est extrêmement restreinte, car les inscriptions qui nous restent sont fort peu nombreuses. On ne doit donc pas s'étonner de ce que les formules qui nous sont parvenues ne contiennent aucune prière de pénitence ou de pardon. On demande, il est vrai, à Auramazda la délivrance de certains maux ; on lui attribue la récompense due à l'abstention du péché : « Auramazda m'a aidé, lit-on, parce que je n'ai été ni menteur ni faiseur de violence. » (A. upastām abara... yathā naiy draujana āham naiy zurakara āham, Darius, Bh., col. iv, § 62.)

Cependant le ton pénitent que nous avons remarqué dans le culte de Varuṇa ne se laisse pas sentir. Avec tout cela, on conviendra sans difficulté que la morale du Mazdéisme achéménide repose sur les bases déjà préconisées pour notre système chrétien, volonté de Dieu, expression de cette volonté en forme de loi, obéissance (ou le contraire) à cette loi divine de la part de la volonté humaine, douée du libre arbitre.

§ 2. *Religion avestique.*

Nous passons maintenant à la religion Avestique, c'est-à-dire à la forme du Mazdéisme, conservée dans l'Avesta, livre sacré des sectateurs de Zarathustra, ou Zoroastre. Que ce soit ou non une forme de religion exactement identique à celle des rois achéménides [1], du moins est-il certain que le culte du dieu Ahura Mazda en est la partie essentielle, et que Zoroastre et ses sectateurs avaient le même droit que les rois persans de se vanter de « Ahuramazdéens ». Or, cette religion avestique, surtout

[1] Pour la discussion la plus récente de cette question, voir : Horn, *Waren die alten Perser Zoroastrier ?* (*Allg. Zeitung,* 27 Juli 1895) ; de Harlez, *Muséon,* t. XV, N° 5 (Nov. 1895) ; W. St Chad Boscawen, *Babylonian and Oriental Record,* vol. VIII, n. 3. (Avril 1896.)

dans sa forme la plus ancienne conservée dans les Gâthâs, est essentiellement une religion à bases morales dans notre sens du mot. En dépit du dualisme qui en forme l'élément le plus caractéristique, le système avestique de morale ne diffère guère de celui du culte de Varuṇa. Le mal, il est vrai, est produit, aussi bien dans l'ordre moral que dans l'ordre physique, par un principe, un créateur méchant, éternel et indépendant du Dieu bon, — Añgro Mainyus. Mais la bonne loi est celle d'Ahura Mazda, et par lui est révélée à l'homme. L'Avesta contient tout ce code aussi bien moral que rituel. Or, il existe un mot spécial et technique continuellement employé pour désigner le bien moral, la sainteté, la pureté, la conformité à la bonne loi *(vaṅuhi daênâ)* : ce mot est *asha,* qui est étymologiquement identique, selon les règles de la phonétique, au *ṛta* des Védas [1]. Son contraire *anasha* donne l'adjectif *anashavan,* tout comme l'*anṛta* védique.

Pour l'Avesta, toute la vie de l'homme, comme toute l'histoire du monde, n'est qu'un « combat spirituel ». L'homme naît doué du libre arbitre ; il se trouve en présence de deux armées hostiles, celle du Dieu bon et celle de l'Esprit du mal. Il doit faire son choix entre les deux, précisément comme saint Ignace nous représente le chrétien placé entre les deux camps du Christ et de Satan. Toute sa vie n'est qu'un combat, un choix perpétuel entre le bien et le mal. L'Esprit du mal peut même tenter l'homme comme il tenta le prophète Zarathustra lui-même en l'invitant à renoncer à la bonne loi mazdayaçnienne et en lui promettant une grande récompense, la souveraineté du monde : (apaçtavaṅuha vaṅuhîm daênãm mazdayaçnîm, viñdâi yânĕm yatha viñdaṭ Vadaghno daṅhu-paitis, Vend. xix, 23.) « Non, lui répondit le prophète, je ne veux pas y renoncer, même si le corps et l'âme et la vie devaient se séparer ! » (Nôiṭ... nôiṭ açta-ca nôiṭ ustânĕm-ca nôiṭ baodhaç-ca vîurviçyât, *ib.*, 25, 26.) Voilà bien le libre arbitre qui choisit entre la loi divine et le péché. En effet, l'Avesta tout entier témoigne de cette doctrine : il serait donc inutile d'y insister davantage.

Il est vrai que le Zend ne semble pas posséder un mot générique pour « péché », bien que les dialectes éraniens plus récents nous permettent de soupçonner une forme perdue * *vinâça* ayant ce sens. Mais les péchés spécifiques se trouvent énumérés en détail, avec leurs châtiments, ou bien les pénitences temporelles qui doivent les expier, dans toutes les parties de l'Avesta. Il y a des péchés tellement graves qu'ils rendent le pécheur *tanuperetha,* ce qui semble signifier rempli, pénétré d'iniquité, coupable d'un péché mortel.

Notez bien que la loi morale de l'Avesta s'étend non seulement aux

[1] On a souvent fait remarquer l'équivalence exacte du *Khā ṛtasya* (source de justice) du RV. ii, 28, avec le *ashahē khāo* de l'Avesta, Yç. x, 4.

actions extérieures, mais aussi aux paroles et aux pensées — chose bien rare dans les religions ethniques — c'est pourquoi elle se résume si souvent dans les textes sacrés par la formule bien connue : *humata, hûkhta, huvarsta* (bonne pensée, bonne parole, bonne action.) Le péché, au contraire, s'exprime par les trois termes opposés : *dusmata, duzhûkhta, duzhvarsta* (mauvaise pensée, mauvaise parole, mauvaise action).

La religion mazdéenne ne présente pas un cachet ascétique ; ses hymnes et ses prières n'ont pas cette note de profonde contrition que nous avons remarqué dans le culte de Varuṇa. Néanmoins, on peut expier l'offense faite au Créateur par les hymnes et les prières, et les actes de vertu.

« Conséquente avec elle-même, la morale mazdéenne a pour sanction celle que proclame tout système spiritualiste. Elle reconnaît, en effet, la doctrine des peines et des récompenses futures, de la rétribution de l'âme en raison de ses actes et de ses mérites [1]. »

§ 3. *Religion Sassanienne.*

Au lieu de s'affaiblir dans la suite, le système moral du Mazdéisme post-Avestique ne fit que se développer. Je me dispense d'entrer ici en beaucoup de détails, car j'ai autrefois traité ce sujet *in extenso* dans le VIe chapitre de mon étude sur « La Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides [2] ».

En voici brièvement les données principales. « Les bases de la moralité se trouvent dans la nature intellectuelle, et, par conséquent, dans la libre volonté de l'homme. C'est pourquoi les enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison, comme aussi les aliénés, sont irresponsables. L'âge de raison varie entre sept et huit ans, car avant cet âge « le péché ne prend pas racine » (vanaç fratûmca val bûn lâ yehevûnît, Din-Kard, IV, 170, 2) [3] ».

L'homme est naturellement créé bon, mais Aharman (l'Esprit du mal) l'aveugle en cachant à ses yeux la rétribution future. De cette manière, il a trompé et fait pécher le premier couple humain, Mâshya et Mâshyôi, en les poussant à manger de la chair des animaux. Il en est de même pour chaque pécheur. La vie de l'homme est donc un véritable combat spirituel, une guerre incessante [4].

Un système de théologie morale et de science casuistique s'est formé dans les écoles sassaniennes. On y donne de longues listes de vertus, y inclus les devoirs des divers états de vie [5], aussi bien que des listes de

[1] De Harlez, *Introd.*, p. CLV.
[2] Louvain, 1884. — *Traduction anglaise de Firoz Jamaspji*, Bombay, 1889.
[3] *Op. cit.*, p. 137.
[4] *Op. cit.*, pp. 138, 139.
[5] *Op. cit.*, p. 141-150.

péchés, arrangés en certaines classes. Pour le péché, on a le nom générique de *vanaç ;* d'où dérive *vanaçkar*, pécheur : ces mots ont passé dans l'arménien sous la forme *vnas*, *vnasakar*. En persan moderne et en kurde le mot *vanaç* se présente, selon les lois phonétiques, sous la forme de *gunâh*, empruntée dans l'arabe du Qorân, comme *junâh* [1].

Les moyens de se débarrasser des péchés et de leurs conséquences funestes sont la contrition, le bon propos et la confession. Le vrai repentir *(patîtîh)* est nécessairement intérieur et extérieur. Le devoir extérieur, est-il dit, consiste en ce que le péché que le pénitent sait s'être attaché à lui doit être spécialement confessé en paroles *(bara gûbishno) ;* le devoir mental consiste en ceci « qu'il y renonce avec intention : dorénavant, je ne pécherai plus » (Shâyast lâ Shâyast, VIII, 8) [2].

Il existe des formules de confession, appelées *patêts*, dont une grande et une petite. On y confesse ses péchés en détail, « par pensée, par parole, par action » *(mînishnîk, gûbishnîk, kûnishnîk)* [3].

On avait aussi des idées très justes sur les mérites et démérites et sur la responsabilité. Les bonnes œuvres faites sans attention ou à l'insu n'ont pas de mérite, ou bien très peu. Les sacrifices du culte divin produisent toujours du mérite *(kerfak) ;* et si le ministre à cause de son inattention n'en reçoit pas, le mérite passe à un trésor *(ganj)* de mérites, placé dans les mains des génies (yazds) qui peuvent en donner aux âmes des justes. Le mérite des bonnes œuvres, perdu par le péché, renaît dans l'âme après la contrition et la confession accompagnées du bon propos [4]. Les parents sont responsables envers leurs enfants, le mari envers sa femme, les supérieurs envers leurs sujets, s'ils ne les instruisent et ne les corrigent pas. De même que l'homme juste est tenu d'instruire son ami pécheur, autrement il se rend en partie coupable de ses fautes [5].

Je m'arrête ici, car j'ai donné assez de renseignements, j'ai cité assez de textes sacrés *pehlevis* pour faire valoir la perfection, la hauteur, la correction de la morale de cette religion remarquable. Que l'on nous parle après cela de la beauté de la morale soi-disant du Bouddhisme qu'on vante à l'envi de nos jours ! Il ne suffit point, me semble-t-il, que les préceptes détachés d'un système quelconque se recommandent à notre admiration par leur beauté individuelle : il faut qu'ils reposent sur les bases solides d'une doctrine raisonnable et sublime à la fois, comme celle que nous avons étudiée dans les cultes de Varuṇa et d'Ahura Mazda, et

[1] Ces formes ont fait soupçonner un terme perdu, Zend. * vināça, Vieux-P. * vinātha. En Sk. *vināça* signifie ruine.

[2] *Op. cit.*, p. 160.

[3] *Op. cit.*, p. 161.

[4] *Op. cit.*, p. 157.

[5] *Ib.*

qui, selon notre avis, se rapproche bien plus des principes moraux de notre sainte religion que n'importe quelle autre religion ethnique.

Il y aurait à discuter l'une ou l'autre question très intéressante se rattachant aux systèmes de morale de ces religions ; mais je ne veux plus longtemps abuser de la patience de la section. Qu'on me permette de terminer avec deux fragments avestiques très beaux, que l'on trouve quelquefois dans les colophons des manuscrits, et qui donnent une idée très haute de la valeur morale de la religion qui les a inspirés [1] :

1.

Aêvô pantau yô ashahê :
Vîçpê anyaêshãm apantãm.

2.

Nôiṭ cahmi zažva yô nôiṭ urunê zazva ;
Nôiṭ cahmi zazusha yô nôiṭ urvãni jazush.

1.

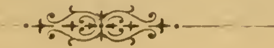
Il n'y a qu'une Voie, celle de la Vertu ;
Toutes les autres sont de fausses voies.

2.

Il n'a rien gagné, celui qui n'a point gagné *l'âme* ;
Il ne gagnera rien, celui qui ne gagne pas *l'âme* [2].

Voilà le résumé de toute religion !

[1] Voir ces textes discutés par Darmesteter, *Le Zend-Avesta* (*Annales du Musée Guimet*), t. III, pp. 150-151.
[2] Cf. S. Marc, VIII, 36.



L'UNIFICATION DU CALENDRIER CHRÉTIEN [1]

Par M. l'abbé MÉMAIN

Chanoine de Sens (Yonne)

---

1. La divine Providence en inspirant à Notre Saint-Père, le grand Léon XIII, la pensée de travailler avec tout le zèle de sa sollicitude pastorale à la réunion des Eglises dissidentes de l'Orient à l'Eglise catholique romaine, la divine Providence, disons-nous, a visiblement préparé les circonstances pour favoriser ce grand dessein et couronner d'un succès bien précieux les efforts du Saint-Père.

Ces circonstances providentielles se manifestent surtout dans la nécessité morale où se trouvent aujourd'hui les Eglises dissidentes de l'Orient de prendre le calendrier grégorien et de reconnaître ainsi l'autorité et la sagesse de l'Eglise romaine dans la réforme du calendrier.

2. Tout le monde sait que le calendrier julien, suivi par les Gréco-Russes, retarde aujourd'hui de douze jours sur le calendrier grégorien. Ce retard s'élèvera à treize jours à partir de l'an 1900, et cette différence augmenterait encore avec le temps si les Orientaux n'avaient la sagesse d'y mettre un terme par leur accession au calendrier grégorien. On conçoit, en effet, la gêne et le trouble qui résultent pour les Orientaux de cette dualité des calendriers dont ils sont forcés de tenir compte constamment dans leurs relations de plus en plus multipliées avec les autres nations.

Le calendrier grégorien est, en effet, suivi par tous les autres peuples chrétiens, catholiques ou protestants. Le Japon lui-même a cru devoir l'adopter depuis l'an 1873, afin de se mettre ainsi au rang des peuples civilisés d'Europe et d'Amérique et de faciliter ses relations avec eux.

Aussi l'accession des Gréco-Russes au calendrier grégorien aurait ce double effet de réaliser l'unification du calendrier pour le monde entier en même temps qu'elle détruirait, au moins dans sa partie extérieure et

[1] Voir pour la question de l'unification de la fête de Pâques, la *Notice sur le calendrier pascal des Juifs et des Chrétiens,* par l'abbé Mémain, brochure in-8°, chez Haton, rue Bonaparte, 35.

Cet ouvrage comprend la restitution de l'ancien calendrier hébraïque suivi au temps de Jésus-Christ.

la plus sensible, le mur de séparation qui existe entre les Gréco-Russes et l'Eglise catholique.

3. Pour comprendre toute l'importance de l'adoption du calendrier grégorien au point de vue de la réunion des Eglises gréco-russes à l'Eglise catholique, il est bon de savoir que les partisans du schisme regardaient autrefois, et il n'y a pas longtemps encore, l'usage du calendrier julien comme une partie intégrante de leur culte et même comme le rempart de l'Eglise soi-disant orthodoxe en face de l'Eglise catholique. C'était là surtout le mur de séparation qui faisait et fait encore malheureusement que ces peuples d'Orient, quoique profondément religieux et chez qui la plupart des individus, par leur bonne foi, appartiennent à l'âme de l'Eglise, restent cependant constamment séparés de l'Eglise catholique dans la célébration de leurs fêtes religieuses, toujours placées à des dates différentes des nôtres.

Aussi, il n'est pas étonnant que les partisans les plus obstinés du schisme aient formulé autrefois contre le calendrier grégorien des accusations aussi violentes qu'injustes, qu'ils aient excommunié tous ceux qui l'adopteraient et que, suivant l'expression de quelques-uns d'entre eux, le calendrier grégorien ait été à leurs yeux *l'incarnation d'une irréconciliable inimitié.*

Le grand motif de la réforme du calendrier opérée par le pape Grégoire XIII, en 1582, avait été de ramener à sa véritable date l'échéance de Pâques que le calendrier julien recule à des dates de plus en plus tardives.

Or, dès l'année même de la réforme grégorienne, 1582, le patriarche de Constantinople, Jérémie II, ne craignit pas de publier, en plein synode, la déclaration suivante : « Nous rappelons à tout chrétien qui veut suivre la véritable foi que notre manière de déterminer le jour de Pâques non seulement n'est pas répréhensible, mais qu'elle est bien conforme aux décrets des saints Pères, qu'elle est juste et qu'elle demeurera telle pendant tous les siècles, aussi longtemps qu'on gardera la règle inébranlable, vu que cette règle a été excellemment élaborée par les saints Pères dont nul aujourd'hui ne possède également ni la sainteté, ni la science astronomique. » Puis, comme conséquence, il condamnait en termes énergiques la réforme grégorienne.

Toutes les préventions indiquées par cette première condamnation du calendrier grégorien ont longtemps persévéré chez les Orientaux. Ils ont même découvert un prétendu grief contre le calendrier grégorien, savoir, que d'après ce calendrier, les catholiques célèbrent parfois la fête de Pâques le même jour que les Juifs [1].

[1] Cette coïncidence de la Pâque catholique avec la Pâque juive a eu lieu trois fois depuis l'an 1582 (en 1609, 1805 et 1825).

4. Mais le bien devait sortir de l'excès même du mal. Aujourd'hui, l'erreur des Orientaux est devenue évidente pour tous et leurs objections sont reconnues pareillement comme n'ayant aucun fondement sérieux. Aussi l'adoption du calendrier grégorien et par suite l'unification du calendrier chrétien s'impose à eux comme une nécessité morale.

Pour mieux comprendre cette nécessité, il convient de rappeler ici que le calendrier pascal, celui qui doit déterminer l'échéance de la grande fête de Pâques et avec elle tout le cortège des autres fêtes qui l'accompagnent, le calendrier pascal a une origine divine, que ses règles sacrées s'imposent à tous les vrais chrétiens et que la Pâque du calendrier grégorien est seule conforme à ces règles inviolables.

5. C'est Dieu qui a donné autrefois à Moïse, il y a près de 4000 ans, les règles fondamentales pour déterminer l'échéance de Pâques.

Moïse et Aaron, dit la Bible (*Exode,* xii, 1), étaient encore dans la terre d'Egypte, lorsque le Seigneur leur parla en ces termes :

Ce mois-ci sera pour vous le commencement des mois, le premier mois de l'année.

« Réunissez les enfants d'Israël et dites-leur :

« *Le quatorzième jour de ce mois,* vers la fin du jour, tous les enfants « d'Israël immoleront l'agneau. Ils teindront de son sang le sommet de « leurs portes et, pendant la nuit suivante, ils en mangeront la chair avec « des pains azymes et des laitues amères.

. . . .

« Ce jour sera pour vous un jour à jamais mémorable, vous le « célèbrerez solennellement de génération en génération par un culte « *éternel.*

« Pendant sept jours, vous mangerez des pains azymes...

« Le premier de ces sept jours (15 du mois lunaire) sera un jour « saint et solennel et le septième jour (21 du mois lunaire) sera une fête « également vénérable... »

Ce grand précepte se trouve répété plusieurs fois dans la loi de Moïse, et on voit partout que Dieu attache la plus grande importance à ce qu'il soit fidèlement observé.

Plusieurs fois aussi il est répété que cette *fête de Pâques sera éternelle,* c'est dire qu'elle devait un jour passer de la synagogue à l'Eglise, rappelant à celle-ci la rédemption du péché par l'immolation du Christ, de même qu'elle rappelait aux Juifs la délivrance de la servitude par l'immolation de l'agneau pascal.

Pous résumer tous ces textes de l'ancienne Loi, nous citerons seulement ici le dernier, celui du *Deutéronome* (xvi, 1).

Observez le mois des épis nouveaux, lequel est le premier du printemps, afin de faire en son temps la Pâque du Seigneur, parce que c'est en ce mois que vous avez été délivré de la servitude d'Egypte, durant la nuit.

6. D'APRÈS CE TEXTE et tous ceux qui répètent et développent la même règle, la terre et les cieux doivent apporter leur concours pour la fixation de la fête solennelle de Pâques. La terre doit être à l'époque où, ressuscitée de la mort de l'hiver, elle a repris une nouvelle vie, et où elle produit déjà les premiers épis dans les terres chaudes et fertiles de l'Egypte et de la Palestine.

Le soleil et la lune, ces deux grands luminaires des cieux, sont, eux aussi, appelés à préciser la même époque. Suivant la tradition de la synagogue et de l'Eglise, le soleil doit avoir atteint l'équinoxe du printemps. La lune, d'autre part, doit entrer dans sa plénitude et briller toute la nuit. « Moïse, dit le prêtre juif Philon, contemporain de Jésus-Christ, Moïse place le premier mois de l'année sainte à l'équinoxe du printemps, parce que l'époque de cet équinoxe présente une image sensible de la création, et il a fixé la solennité des azymes au quinzième jour de ce mois, c'est-à-dire au jour même de la pleine lune, afin que l'éclat de cette grande fête ne soit obscurci par aucunes ténèbres (la nuit comme le jour) ». PHILO, *De septenario et festis*, p. 1190.

7. « *Observez le mois des épis nouveaux.*

« Ce mois sera pour vous le premier des mois de l'année. »

CHOSE REMARQUABLE, la science des anciens et des modernes n'a rien trouvé de mieux que de suivre à la lettre ce précepte divin. Elle aussi fait commencer l'année astronomique à l'équinoxe du printemps, avec le signe du Bélier, le premier de l'ancien zodiaque. Elle aussi observe chaque année cette époque fixe, sur laquelle elle base tous ses calculs, de même que le peuple de Dieu devait l'observer pour régler son calendrier et ses fêtes ; accord admirable de la science et de la foi, lequel depuis des milliers d'années n'a pas varié dans son principe régulateur du calendrier scientifique et du calendrier religieux.

8. LA PAQUE JUIVE a donc été fixée par Dieu lui-même à la première pleine lune du printemps.

Après la Passion de Jésus-Christ, la Pâque juive, qui n'était que la figure de la Pâque chrétienne, fut remplacée par celle-ci : la Pâque chrétienne fut substituée à la Pâque juive avec cette seule addition que l'anniversaire de la Résurrection, la grande fête chrétienne, serait renvoyé au dimanche qui suit le quatorzième jour de la lune.

Ce quatorzième jour de la lune était celui au soir duquel les Juifs devaient immoler l'agneau pascal, que l'on mangeait ensuite au commencement de la nuit suivante, celle du quinzième, le grand jour de la Pâque juive [1].

[1] Chez les Juifs, la journée commence dès la veille à 6 heures du soir. C'est ainsi que la nuit du quatorzième au quinzième jour du mois pascal appartenait entièrement au quinzième jour. L'agneau pascal immolé dans l'après-midi du quatorzième jour était ainsi mangé au commencement du quinzième qui était le grand jour de la fête.

Ce quatorzième jour rappelait donc aux chrétiens l'immolation de Jésus-Christ. Aussi, il fut dès le commencement un jour de deuil (Anatole, *Canon pascal;* dans Migne, *Patrol. grecque,* t. X, col. 213) et l'Eglise voulut que ce jour appartînt toujours à la Semaine Sainte consacrée au souvenir de la Passion. Mais elle voulut, d'autre part, que l'anniversaire de la Résurrection, étant reporté au dimanche suivant, appartînt toujours à la semaine pascale des Azymes qui s'étendait du quinzième au vingt et unième jour de la lune inclusivement, c'est-à-dire à tout le temps marqué au ciel par le quartier de la pleine lune.

Le grand anniversaire de la Résurrection de Jésus-Christ est ainsi déterminé d'une manière exacte :

1° Par le retour de l'équinoxe vernal dans l'année,

2° Par le jour de la pleine lune dans le mois

Et 3° par le dimanche dans la semaine.

Ce grand anniversaire déterminé par cette triple règle est vraiment le jour le plus solennel de l'année, le jour que le Seigneur a fait entre tous les autres, comme le chante la liturgie chrétienne : *Hæc dies quam fecit Dominus.*

9. La Paque chrétienne ainsi fixée rappelle en même temps tous les souvenirs de la Pâque juive et les rend inséparables de la Pâque de Jésus-Christ.

Dieu lui-même a voulu cette corrélation et l'Eglise l'a fidèlement conservée depuis 1900 ans, en déterminant son grand jour de Pâques dans l'année solaire et dans le mois lunaire, suivant les règles données à Moïse, il y a près de 4000 ans.

Cette corrélation est elle-même une des plus magnifiques démonstrations évangéliques.

Pendant dix-sept siècles, depuis Moïse jusqu'à la ruine de Jérusalem, la Pâque juive fut la prophétie grandiose et vivante de la Pâque chrétienne. Elle figura chaque année, le double sacrifice que devait réaliser, au même jour et au même lieu, le véritable Agneau pascal : le sacrifice sanglant de la croix joint au sacrifice non sanglant du Pain eucharistique. Pendant dix-sept siècles, les cantiques de la délivrance du peuple juif annoncèrent les chants de triomphe qui devaient célébrer dans le même temps la rédemption des hommes et la grande victoire de la résurrection. Et comme si ce n'était pas assez de cette prophétie dix-sept fois séculaire, qui, dans la Pâque juive, nous montre la figure vivante de la Pâque chrétienne au même temps et au même lieu où fut réalisé le sacrifice du Christ; les Juifs, dispersés aujourd'hui par toute la terre, et après dix-huit siècles d'exil, font encore leur fête de Pâques vers le même temps que les chrétiens célèbrent le grand anniversaire de la Rédemption. Les débris d'Israël mangent encore l'agneau symbolique et les pains azymes au même temps que les chrétiens célèbrent l'anniversaire du

sacrifice de Jésus-Christ, et participent aux nouvelles azymes devenues la chair du véritable Agneau pascal.

10. TOUTES LES FOIS que le prêtre de Jésus-Christ renouvelle ce grand sacrifice (et c'est tous les jours), il proclame la continuation de ce symbolisme, en invoquant Jésus-Christ comme le véritable Agneau pascal. *Agnus Dei qui tollis peccata mundi... Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.*

Et même, après la consommation des siècles et la fin de ce monde périssable, la figure symbolique de l'*agneau pascal* représentant le Christ immolé, restera consacrée dans les cieux *par un culte éternel.* L'apôtre saint Jean, dans son *Apocalypse,* nous montre, sur le trône même de Dieu, la figure de cet *Agneau pascal immolé,* et devant lui, la multitude des élus, les anges et les saints chantent et chanteront toujours cet hymne de la Rédemption : *A Celui qui est assis sur le trône des cieux et à l'*AGNEAU *immolé, bénédiction, honneur, gloire et puissance dans les siècles des siècles* (*Apocalypse,* V, 13).

11. C'EST POUR CONTINUER cette corrélation admirable que le jour de Pâques doit toujours être fixé suivant la règle traditionnelle, le dimanche qui suit le quatorzième jour de la première lunaison du printemps.

Cette règle existait dès les premiers siècles de l'Eglise, elle a été formulée dès les temps apostoliques et nous la trouvons telle dans le dix-septième chapitre du livre cinquième des *Constitutions apostoliques,* recueil attribué au pape saint Clément, contemporain de saint Pierre.

« Vous tous, nos frères rachetés par le précieux sang de Jésus-Christ, « vous devez mettre le plus grand soin à célébrer les jours de Pâques après « l'ÉQUINOXE... Observez donc exactement la date de l'ÉQUINOXE du prin- « temps qui tombe le vingt-deuxième jour du mois *Dystrus* (en syrien, « *Mars* en latin [1]), et notez les jours du septenaire pascal qui va du « quatorzième au vingt et unième jour de la LUNE, en sorte de célébrer « Pâques le DIMANCHE qui tombe dans cet intervalle. »

12. TELLE EST LA RÈGLE mille et mille fois répétée depuis lors par les auteurs ecclésiastiques. Mais la grande difficulté dans les temps de persécution, de trouble et d'ignorance astronomique que l'Eglise eut à traverser pendant les trois premiers siècles, fut alors dans l'application exacte de cette règle : il fallait déterminer à l'avance l'époque de l'équinoxe dans l'année et le jour de la pleine lune dans le mois. Et puis il y avait l'erreur des Quartodécimans, qui s'obstinaient à célébrer le grand jour de Pâques le même jour que les Juifs, c'est-à-dire le quatorzième jour de la lune sans attendre au dimanche suivant.

13. POUR OBVIER à toutes les dissidences présentes et futures, pour

[1] L'équinoxe tombait, en effet, le 22 mars à l'époque où vivait l'auteur des *Constitutions apostoliques* (IIme siècle).

ramener et maintenir à jamais l'unité dans l'Eglise sur une question aussi grave, il ne fallut rien moins qu'une décision du grand Concile général de Nicée tenu en 325. Le décret du Concile ne détermine pas directement les règles à suivre pour trouver l'échéance de Pâques, mais il ordonne de célébrer la fête le même jour que l'Eglise de Rome et celle d'Alexandrie. Les règles formulées en suite de ce même décret par les deux Eglises de Rome et d'Alexandrie ont fait oublier le décret lui-même pour se substituer à lui et beaucoup d'auteurs ont cru et répété que le Concile de Nicée avait formellement décrété que *Pâques devait être célébré le dimanche qui suivait le quatorzième jour de la première lunaison du printemps.* Telle est, en effet, la règle continuée et appliquée par l'Eglise romaine et acceptée par l'Eglise universelle en conséquence du décret de Nicée; mais cette règle n'a pas été formulée directement par le Concile.

Quant au décret lui-même, le savant cardinal Pitra a eu le bonheur d'en retrouver le texte à la dernière page d'un ancien manuscrit du mont Athos, déposé et oublié depuis assez longtemps dans la Bibliothèque nationale de Paris. Il l'a publié dans le quatrième volume du *Spicilegium Solesmense* (p. 541) et il l'a accompagné d'un commentaire bien documenté qui en établit parfaitement l'authenticité.

Ce décret fait pour les Orientaux dissidents du IVme siècle, est d'une actualité frappante pour les Orientaux d'aujourd'hui.

14. La teneur de ce document des plus importants étant peu connue, c'est une raison de plus pour nous de le donner ici intégralement [1].

[1] Voici le texte grec original de ce canon pascal :

ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΣΥΝΟΔΟΥ ΤΗΣ ΕΝ
ΝΙΚΑΙΑ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΑΣΧΑ (ΚΑΝΩΝ).

Πεπρακται δε ουτως τα δοξαντα πασι τοις εν τῃ ιερᾳ συνοδῳ συνελθουσιν, εν ταις ημεραις του θεοσεβοῦς και μεγαλου Κωνσταντίνου, ος ου μονον συνηγαγε τους προγεγραμμενους επισκοπους εις ταυτον, ειρηνην ποιουμενος τῳ εθνει ημων, αλλα και συμπαρων τῃ τουτων ομηγυρει συνεξεταζε τα συμφεροντα τῃ Καθολικῃ Εκκλησιᾳ.

Επειδη τοινυν, εξεταζομενου του πραγματος περι του δεῖν συμφωνως αγειν το πασχα απασαν την υπ᾽ουρανον, ηυρεθη τα τρια μερη της οικουμενης συμφωνως ποιουντα Ρωμαιοις και Αλεξανδρευσιν, ἑν δε και μονον κλιμα της ανατολης αμφισβητουν. Εδοξε, πασης ζητησεως περιαιρεθεισης και αντιλογιας, ουτως αγειν και τους αδελφους τους εν τῃ ανατολῃ ως αγουσι Ρωμαιοι και Αλεξανδρεις και οι λοιποι παντες, προς το παντας εν μιᾳ ημερᾳ ομοφωνως αναπεμπειν τας ευχας τῃ αγιᾳ ημερᾳ του Πασχα. Και υπεγραψαν οι της ανατολης ως διαφωνουντες προς τους αλλους.

Voir *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 541.

« *Décret du saint Concile de Nicée touchant le saint jour de Pâques.*

« Il a été décrété ainsi qu'il suit par tous les membres du saint « Concile, rassemblés sous le règne du religieux et grand Constantin, « lequel a bien voulu non seulement réunir dans une même assemblée « les évêques convoqués par écrit au milieu de la paix qu'il nous a « procurée, mais encore assister à leur réunion et faire les dépenses « nécessaires pour l'Eglise universelle.

« Ayant donc examiné la question de la fête de Pâques, *que toute la « terre* doit célébrer unanimement le même jour, nous avons constaté « que les trois parties du monde catholique sont d'accord pour célébrer « cette fête en même temps que les Eglises de Rome et d'Alexandrie et « que, seule, une partie de l'Orient observe un usage contraire. En « conséquence, il nous a paru bon, en omettant ici toute recherche et « toute controverse, que nos frères d'Orient agissent comme ceux de « Rome, d'Alexandrie et d'ailleurs, en sorte que tous célèbrent, le même « jour unanimement, la sainte fête de Pâques.

« Et les Orientaux dissidents ont souscrit au décret. »

15. Cette décision du Concile terminait la dissidence des Quartodécimans. Exhumée à nouveau par le savant cardinal Pitra, elle nous semble bien propre à terminer la grande dissidence qui sépare aujourd'hui les Orientaux des autres peuples chrétiens. Cette décision indique, en effet, la règle à suivre pour établir et maintenir à jamais l'accord de toute la chrétienté pour la date annuelle de Pâques. *Toutes les Eglises du monde doivent célébrer Pâques le même jour*. Telle est la loi promulguée par le Concile, et pour obtenir cet accord si désiré et si nécessaire, le Concile ne voulant pas examiner la question assez complexe des cycles et des dates et ne pouvant prévoir les difficultés éventuelles des calculateurs, le Concile, disons-nous, indiquait les Eglises de Rome et d'Alexandrie comme étant celles qui devaient résoudre, à l'avenir, toutes les difficultés et maintenir l'unité nécessaire, dans la célébration de la fête, par leur sagesse et leur autorité.

Rome avait l'autorité de la juridiction, Alexandrie celle de la science ; et, suivant l'interprétation donnée dès lors au décret du Concile, suivant aussi l'usage déjà établi, Alexandrie indiquait l'échéance de Pâques, d'après les calculs des savants de cette ville, et Rome sanctionnait et promulguait cette échéance avec l'autorité de sa juridiction universelle.

16. Il fut dès lors universellement et absolument admis *que la fête de Pâques devait être célébrée le dimanche qui suivait le quatorzième jour de la première lunaison après l'équinoxe du printemps*, et cet équinoxe fut alors fixé au 21 mars *julien* par les astronomes d'Alexandrie.

Les mêmes astronomes remirent alors en usage le *cycle grec de 19 ans*, après lequel ils supposaient que le soleil d'une part et la lune

de l'autre revenaient exactement au même point du ciel pour recommencer ensuite un nouveau cycle d'années solaires et de mois lunaires, dans la même concordance, et ce fut d'après les dates indiquées par ce cycle qu'ils crurent pouvoir déterminer chaque année l'échéance de Pâques.

17. Mais le cycle de 19 ans suffisamment exact pour un siècle ou deux, cesse nécessairement de l'être ensuite.

En effet, 19 années juliennes moyennes de 365 jours et 6 heures, font 6,939 jours et 18 heures.

Les 19 années solaires vraies font seulement 6,939 jours, 14 heures, 27 minutes (365 j. 5 h. 48 m. 47 s. × 19).

D'autre part, les 235 lunaisons du même cycle font, suivant le cours moyen de la lune, 6,939 jours 16 heures 32 minutes (29 j. 12 h. 44 m. 3 s. × 235).

Il en résulte que les 19 années juliennes retardent de 3 h. 33 min. *sur le cours du soleil* et de 1 h. 28 min. *sur le cours de la lune.*

Ce double retard du cycle lunaire julien s'élève à un jour entier après 128 ans et demi environ pour le cours du soleil et pareillement à un jour entier après un intervalle de 310 ans environ pour le cours de la lune.

Ce double retard, peu sensible pendant les deux ou trois siècles qui suivirent le Concile de Nicée, devait nécessairement le devenir ensuite.

18. En l'an 1582, le retard s'élevait à 10 jours sur le cours du soleil, et l'équinoxe, fixé au 21 mars au temps du Concile de Nicée, était remonté au 11 mars julien.

D'autre part, le retard du même cycle de 19 ans sur le cours moyen de la lune s'élevait à 4 jours entiers, ou en d'autres termes, les nouvelles lunes et les pleines lunes arrivaient en moyenne 4 jours avant l'époque indiquée par les dates de l'ancien cycle julien de 19 ans.

On sait comment le pape Grégoire XIII rétablit alors l'accord du calendrier avec le cours des deux astres, par la réforme qui porte son nom.

Comment aussi il assura à perpétuité le maintien de cet accord en établissant des règles de correction qui portent uniquement sur les années séculaires, de telle sorte, qu'après ces corrections, faites s'il y a lieu, on reprend la marche du cycle de 19 ans pour établir l'échéance du quatorzième jour de la lune et par suite l'échéance du dimanche de Pâques pendant toute la durée du siècle.

La célébration de Pâques au jour marqué par l'ancienne règle de la tradition biblique et ecclésiastique est ainsi parfaitement observée dans le calendrier grégorien. *Pâques est toujours célébré le dimanche qui suit le quatorzième jour de la première lunaison du printemps.*

19. Les sectes protestantes ont reconnu la conformité de la Pâque grégorienne avec cette règle traditionnelle et elles ont, toutes, les unes après les autres, adopté le calendrier grégorien avec la Pâque grégorienne.

20. LES ORIENTAUX seuls aujourd'hui suivent encore le calendrier julien et le même cycle julien qu'il y a 1500 ans. Aussi le désaccord de la Pâque julienne avec la règle pascale, s'accroît avec le cours des siècles, comme nous l'avons dit plus haut.

Le retard de l'année julienne qui n'était que de 10 jours en 1582, qui est de 12 jours présentement, sera de 13 jours à partir de l'an 1900.

Et pareillement le retard de leur cycle lunaire s'élève dès maintenant à cinq jours entiers.

Il en résulte que pendant les 104 ans qui vont de l'an 1896 à l'an 2000 inclusivement, la Pâque julienne tomberait 78 fois à une date différente de la nôtre, c'est-à-dire 78 fois à une date manifestement contraire à la règle traditionnelle, si les Orientaux s'obstinaient à suivre leur calendrier doublement fautif.

L'irrégularité de la Pâque julienne aussi bien que le retard du calendrier julien, est donc de plus en plus grande et de plus en plus évidente.

21. CETTE ÉVIDENCE a pu être niée autrefois, grâce à l'ignorance et à l'esprit de routine qui dominait alors chez les Orientaux. Mais le temps n'est plus où le patriarche de Constantinople, Jérémie II, croyait pouvoir dire en plein synode :

« Nous déclarons à tout chrétien qui veut suivre la véritable foi que notre manière de déterminer l'échéance de Pâque... est conforme aux décrets des saints Pères... dont nul aujourd'hui ne possède également ni la science astronomique ni la sainteté [1]. »

Il est manifeste aujourd'hui que la Pâque julienne n'est plus conforme aux règles des anciens Pères, ni au décret du Concile de Nicée. Les anciens Pères ont accepté les calculs des astronomes alexandrins du IVme siècle, calculs suffisamment justes pour le IVme siècle, mais qui ne pouvaient s'étendre beaucoup au delà sans cesser d'être exacts et sans avoir besoin d'une correction. Faut-il ajouter que les anciens Pères, s'ils avaient pour eux la sainteté, n'avaient certainement pas et ne pouvaient avoir la science astronomique des savants modernes, tout aussi bien qu'ils ne connaissaient ni la vapeur ni l'électricité.

Bien plus, les anciens Pères semblent même avoir prévu le cas où les calculs de leurs contemporains ne seraient plus conformes au cours des astres, et pour éviter toute difficulté, ils ont chargé, dans le Concile de Nicée, l'Eglise romaine de fixer l'échéance de Pâques. Et c'est en effet ce que l'Eglise romaine a fait en établissant les Pâques du calendrier grégorien conformément à la règle traditionnelle et conformément au décret même du Concile de Nicée.

[1] Voir *Appendice au Chronicon Ecclesiæ græcæ* de PHILIPPUS CYPRIUS, traduit en latin par CRUSIUS (édition de Leipzig) et dans la *Revue catholique des Revues*. Paris, chez Lethielleux, N° du 5 sept. 1896, p. 353.

Le temps n'est plus, nous le répétons, où le patriarche Jérémie pouvait, sans craindre aucune objection de la part de ceux qui siégeaient avec lui, excommunier ceux qui adopteraient le calendrier grégorien comme étant contraire aux règles traditionnelles.

La lumière est faite aujourd'hui et elle se fait chaque jour, en Orient, en Russie, en Grèce et à Constantinople, sur cette grande question.

Il est bien manifeste aujourd'hui et mathématiquement manifeste que l'année julienne a retardé de 13 jours sur le cours du soleil depuis l'époque du Concile de Nicée, en 325, et que pareillement les épactes juliennes retardent de 5 jours sur le cours de la lune depuis la même époque.

Les chiffres sont là et il est impossible de nier l'évidence, impossible de nier la règle ou de nier l'état actuel du ciel.

22. Quelques adversaires du calendrier grégorien ont cru pouvoir formuler une objection contre la Pâque grégorienne en prétendant qu'elle coïncidait parfois avec la Pâque juive et qu'une telle coïncidence était formellement prohibée par le premier décret du Concile d'Antioche tenu en l'an 341 [1].

Il est bien reconnu aujourd'hui que cette objection ne repose sur aucun fondement sérieux.

En effet, *au préalable,* le Concile particulier d'Antioche, composé d'ariens hérétiques, n'avait aucune autorité pour imposer une loi quelconque à l'Eglise universelle pas plus sous le rapport de la Pâque que sur tout autre point du dogme ou de la discipline.

Au fond, il est manifeste que le décret d'Antioche n'a pas la signification que les partisans du calendrier julien lui attribue. La première partie du décret d'Antioche recommande l'obéissance au décret pascal du Concile de Nicée (325). Or, nous avons vu plus haut que le décret de Nicée renvoie les dissidents à l'Eglise romaine elle-même, comme pour sanctionner d'avance la réforme du calendrier par le pape Grégoire XIII.

23. Quant a la seconde partie du décret d'Antioche, elle défend, il est vrai, de célébrer Pâques avec les Juifs. Mais il est bien certain que cette défense visait uniquement la pratique des Quartodéeimans, lesquels célébraient *tous les ans Pâques avec les Juifs le quatorzième jour de la*

[1] Voici la traduction du décret pascal du Concile d'Antioche tenu en l'an 341 :

« Tous ceux qui osent violer les prescriptions du saint et œcuménique Concile de Nicée, tenu en présence du très pieux empereur Constantin, relativement à la Pâque de la Rédemption, sont excommuniés et rejetés hors de l'Eglise s'ils s'obstinent à contredire les susdites prescriptions. Et ceci regarde les laïques.

« Quant au clergé, si un évêque, un prêtre ou un diacre osait encore, contrairement au décret de Nicée, s'en tenir à ses vues personnelles et troubler l'Eglise en célébrant Pâques avec les Juifs, notre saint Synode déclare que quiconque agit de la sorte se trouve par là même hors de l'Eglise, comme étant coupable personnellement et de plus cause de la perversion de nombreux fidèles. (Voir Labbe, *Concilia,* t. II, col. 561.)

lune sans renvoyer la fête au dimanche comme le faisaient tous les autres chrétiens à Rome et partout ailleurs.

Or, la coïncidence de la Pâque grégorienne avec le quatorzième jour de la lune est aujourd'hui absolument impossible, puisque la Pâque grégorienne est toujours renvoyée au dimanche qui suit ce quatorzième jour et, d'autre part, les règles du calendrier juif sont telles que le quatorzième jour de leur mois pascal ne peut jamais tomber un dimanche (Règle de *Badu*).

24. Mais on a prétendu que la prohibition du décret d'Antioche s'étendait au quinzième jour qui est, en effet, le grand jour de la Pâque juive, le quatorzième jour n'en étant que la préparation.

La Pâque grégorienne peut, en effet, parfois coïncider avec ce quinzième jour de la lune, grand jour de la Pâque juive, lorsque le quatorzième jour de la lune tombant le samedi, le lendemain dimanche se trouve être aussi le jour de la Pâque grégorienne.

Mais cette coïncidence est très rare, car, pour éviter que le quantième de la lune indiqué par les épactes grégoriennes anticipe jamais sur le cours de la lune réelle, on a donné à ces épactes *un retard d'environ 16 heures sur le cours* MOYEN *de cet astre*. Ce retard n'existant pas pour les lunaisons du calendrier hébraïque, le *quinzième* jour du mois lunaire hébraïque n'est le plus souvent que le *quatorzième* jour de la lunaison grégorienne.

Toutefois, malgré cette différence des deux calendriers lunaires, la Pâque grégorienne a coïncidé trois fois avec la Pâque juive depuis l'an 1582 [1].

25. Au prétendu reproche, fondé sur cette coïncidence, on répond très justement que cette coïncidence des deux Pâques a nécessairement eu lieu bien plus souvent aux IVme et Vme siècles, parce qu'alors les épactes juliennes avaient avec les mois juifs une concordance exacte pour le cours de la lune.

C'est ainsi que depuis l'an 360, époque de l'établissement du nouveau calendrier hébraïque jusqu'à l'an 500, on trouve 13 coïncidences pour les deux Pâques dans un intervalle de 140 ans, tandis qu'on n'en trouve que trois de l'an 1582 à l'an 1900 pour un intervalle de 318 ans.

Ce fait, historiquement démontré, prouve de la manière la plus absolue que les membres du Concile d'Antioche, tenu en l'an 341, n'ont nullement prohibé ce genre de coïncidence. Autrement, il faudrait dire qu'ils se seraient excommuniés eux-mêmes et qu'ils auraient voulu en même temps excommunier avec eux toute l'Eglise chrétienne du même temps !

[1] Depuis l'an 1582 jusqu'à l'an 1900, la Pâque grégorienne a coïncidé avec la Pâque juive le 19 avril 1609, le 14 avril 1805 et le 3 avril 1825.

La même coïncidence aura lieu le 12 avril 1903, le 1er avril 1923, le 17 avril 1927, le 18 avril 1954, le 19 avril 1981, le 18 avril 2106, etc.

Tableau des Pâques communes aux Chrétiens et aux Juifs

DEPUIS L'ÉTABLISSEMENT DU NOUVEAU CALENDRIER HÉBRAIQUE EN L'AN 360 JUSQU'EN L'AN 500 APRÈS J.-C.

MILLÉSIME CHRÉTIEN	NOUVELLE LUNE MOYENNE DE NISAN SUIVANT LE COMPUT HÉBRAIQUE	1er JOUR DE NISAN	PAQUE CHRÉTIENNE ET PAQUE JUIVE (15 *nisan*)
Année 367	17 mars, 16 h., 338 *chelak.*	18 mars	1er avril, dimanche
» 370	14 mars, 7 h., 519 »	14 mars	28 mars, »
» 374	29 mars, 20 h., 209 »	20 mars	13 avril, »
» 394	18 mars, 21 h., 600 »	19 mars	2 avril, »
» 401	31 mars, 1 h., 471 »	31 mars	14 avril, »
» 414	7 mars, 22 h., 991 »	8 mars	22 mars, »
» 418	23 mars, 11 h., 681 »	24 mars	7 avril, »
» 421	20 mars, 2 h., 862 »	20 mars	3 avril, »
» 441	9 mars, 4 h., 173 »	9 mars	23 mars, »
» 445	24 mars, 16 h., 943 »	25 mars	8 avril, »
» 465	13 mars, 18 h., 254 »	14 mars	28 mars, »
» 475	9 mars, 13 h., 306 »	9 mars	23 mars, »
» 495	12 mars, 14 h., 697 »	14 mars	(4)
» 499	28 mars, 3 h., 387 »	28 mars	11 avril, »

OBSERVATIONS

1° Nous donnons l'heure de la nouvelle lune, suivant le comput hébraïque, pour faciliter la vérification des échéances de la Pâque juive. Quant à la Pâque chrétienne, chacun peut en vérifier l'échéance dans les tables de l'*Art de vérifier les dates*. Les fractions d'heures sont évaluées par les Juifs en *chelakim*, et 18 *chelakim* valent une minute.

2° Pour les années 367, 374, 394, 414, 445 et 465, le 1er *nisan* est renvoyé au lendemain du jour de la nouvelle lune, parce que celle-ci tombe à une heure trop tardive, *postérieure à 13 heures 642 chelakim pour le mois de nisan*. (Règle de *Jach.*)

3° En l'an 418, le 1er nisan est renvoyé au lendemain de la nouvelle lune, en vertu de la règle appelée *Batuthakpat*. Cette règle affecte le 1er thisri suivant et, par un effet rétroactif, les dix mois qui précèdent ce 1er thisri, lesquels sont tous retardés d'un jour.

4° En l'an 495, la nouvelle lune tombe le dimanche 12 mars, à 14 heures 697 *chel.*, et, pour ce cas particulier, le 1er nisan est renvoyé au mardi 14 mars, en vertu de la règle appelée *Jach-Adu*.

En conséquence, la Pâque juive a eu lieu, cette année-là, le mardi 28 mars, deux jours après la Pâque chrétienne qui eut lieu le dimanche 26 mars.

26. LES PARTISANS ATTARDÉS du calendrier julien sont obligés eux-mêmes de reconnaître aujourd'hui l'évidence de toutes ces conclusions.

A Constantinople, le patriarche grec non-uni, Anthime VII, dans un document inséré dans la *Vérité ecclésiastique* (*Εκκλησιαστικη Αληθεια*), journal du 24 novembre (6 décembre) 1895, déclare formellement qu'il fait des souhaits et des vœux pour l'unification du calendrier chrétien, et les plus instruits parmi les Grecs dissidents avouent volontiers l'erreur de leur calendrier.

En Russie, tous les savants reconnaissent depuis plusieurs années déjà l'absolue nécessité de réformer le calendrier julien, et le journal le plus important de Saint-Pétersbourg, la *Novoïe-Vremia,* demandait même au 1er janvier 1896 que l'adoption du calendrier grégorien eût lieu cette même année, sans attendre à l'année 1900.

A une autre extrémité de l'Orient, Mgr Macaire, pro-patriarche d'Alexandrie, nous apprend que les Coptes dissidents commencent, eux aussi, à penser qu'ils doivent faire au calendrier julien la correction nécessaire (Lettre du 14 février 1897).

Suivant le témoignage de Mgr Piavi, patriarche de Jérusalem, des ouvrages récents, émanés de plusieurs chefs spirituels des Eglises dissidentes, demandent l'adoption du calendrier grégorien (Lettre du 22 mars 1897).

27. Mais c'est surtout en Europe, *dans la péninsule des Balkans,* que la question de l'adoption du calendrier grégorien a fait ses plus grands progrès.

En Serbie, Mgr Michel, métropolitain de Belgrade, a adressé au patriarche de Constantinople une lettre où il l'engage à prendre en main la réforme du calendrier julien. Dans cette lettre, publiée par le journal slave la *Zastova,* l'auteur reconnaît ouvertement que l'Eglise orientale transgresse les prescriptions du Concile de Nicée, relatives à l'échéance du jour de Pâques.

En Bulgarie, le gouvernement lui-même est entré dans une voie plus décisive encore. Il a soumis à la Chambre bulgare un projet de loi portant l'adoption du calendrier grégorien pour l'usage civil. La question de la fixation des fêtes religieuses est réservée, il est vrai, et laissée à la sagesse de l'autorité ecclésiastique. Mais cette dualité de deux calendriers, le grégorien pour le civil et le julien pour l'Eglise est une utopie d'une application bien difficile, impossible même à conserver longtemps, d'autant plus que c'est surtout au point de vue religieux que le calendrier julien est fautif et contraire aux règles traditionnelles de l'Eglise.

Le journal de Roumanie du 10-22 juin, en annonçant cette réforme du calendrier en Bulgarie, déclare que la Roumanie, elle aussi, s'apprête à suivre le même exemple (*Indépendance roumaine,* 10-22 juin 1897).

28. Ainsi donc, sans attendre l'année séculaire 1900, voici que dès maintenant cette grande question de l'unification du calendrier chrétien commence à passer dans la réalité pratique.

Nous pouvons donc espérer voir se réaliser dans un prochain avenir l'unification du calendrier chrétien pour le monde entier, progrès extrêmement précieux et désirable à tous les points de vue. Il marquera évidemment une étape considérable, décisive peut-être, dans la voie de l'union religieuse des chrétiens et de la fraternité des peuples.



ÉTUDE

SUR LA

DÉCADENCE DU RITE GREC

DANS L'ITALIE MÉRIDIONALE A LA FIN DU XVIme SIÈCLE

PAR M. JULES GAY

La longue persistance de la langue et des traditions liturgiques grecques dans l'Italie méridionale est un fait aujourd'hui bien connu. Près de trois siècles après la chute de la domination byzantine, en plein XIVme siècle, il reste encore sur bien des points des églises fidèles au rite ancien [1]. Il n'en restait plus guère, semble-t-il, vers la fin du XVme, lorsque le triomphe des Turcs dans la péninsule des Balkans fit refluer sur l'Italie, et en particulier sur les provinces méridionales, de nombreux fugitifs, venus surtout de l'Albanie. Ces colonies albanaises, éparses en Sicile et en Calabre, donnent au rite grec une vie nouvelle. Est-ce à dire qu'à partir du XVIme siècle, la liturgie grecque ne soit plus en usage que dans les paroisses albanaises? De nombreux documents, utilisés par Rodotà dans son Histoire du rite grec en Italie, nous montrent, au contraire, cette liturgie encore très vivante dans plusieurs villes de la Calabre et de la terre d'Otrante, à Reggio, à Brindisi, à Nardo, à Otrante, et dans d'autres localités moins importantes, dont la population se rattache certainement par une descendance authentique aux Grecs italo-byzantins du haut moyen âge.

Les documents, auxquels je fais allusion, appartiennent surtout aux dernières années du XVIme siècle. A cette époque, en effet, les évêques stimulés par le zèle réformateur du Saint-Siège, visitent régulièrement leurs diocèses, et les actes de ces visites sont une source de précieux renseignements. C'est aussi le moment où la papauté se préoccupe avec

[1] Voir dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, mes « notes sur la conservation du rite grec dans la Calabre et dans la terre d'Otrante au XIVme siècle. »

un soin tout particulier du sort des Grecs catholiques et spécialement de ceux d'Italie.

Grégoire XIII fonde à Rome en 1577 le collège des Grecs, destiné à former, pour les pays de rite grec, des prêtres d'élite, aussi recommandables par leur science que par leur fidélité au Saint-Siège [1]. C'est en 1579 qu'est promulguée la réforme des monastères basiliens d'Italie. Les cardinaux Sirleto et Santoro, qui furent les premiers organisateurs du collège des Grecs et les protecteurs de l'ordre de Saint-Basile, ont eu des rapports fréquents avec les Grecs de l'Italie méridionale ; ils ont veillé sur eux, ils ont dû maintes fois les défendre contre l'hostilité ou la méfiance des Latins. De quel secours pourraient être les papiers de Sirleto et de Santoro, pour étudier l'état du rite grec dans l'Italie méridionale, à la fin du XVIme siècle, on le comprend sans peine.

J'ai trouvé à Naples, dans la bibliothèque Brancaccienne, un manuscrit intitulé « Miscellanea de riti specialmente greci [2] », qui appartient précisément à la collection des papiers du cardinal Santoro, archevêque de Santa-Severina. En tête se trouve une liste de monastères basiliens, qui avait été donnée par Santoro à Sirleto. Après la mort de Sirleto, son secrétaire la rendit à l'archevêque de Santa-Severina : c'est ce qu'indique une note, qui précède la liste. La suite du manuscrit contient : 1° plusieurs rapports adressés au cardinal Santoro, en 1572, en 1580, etc., sur les Grecs des provinces méridionales ; 2° les extraits de certains traités contre les erreurs des Grecs. Il y a aussi quelques documents isolés, qui n'ont aucun rapport avec l'Italie méridionale, par exemple, au fol. 13, une relation sur la confrérie des Grecs de Sainte-Anne d'Ancône ; ailleurs (fol. 67), une relation sur l'état du rite grec dans l'île de Candie, alors soumise aux Vénitiens (la relation a été envoyée au cardinal Santoro en 1586) ; un rapport sur les erreurs des Grecs de Malte, adressé au Saint-Office en 1575 (fol. 210), etc.

Le cardinal Santoro (1532-1602) était un des hommes les plus importants du Sacré-Collège à la fin du XVIme siècle. Créé cardinal par Pie V en 1570, l'archevêque de Santa-Severina fut membre de la Congrégation du Saint-Office, et premier directeur du collège des Grecs en 1577. C'est en 1585 qu'il succède à Sirleto, comme protecteur de l'ordre réformé de Saint-Basile [3]. La même année, d'après Rodotà, il préside la congrégation instituée pour la direction des rites orientaux. Il est chargé par Clément VIII, en 1595, de rédiger une instruction pour les Italo-Grecs [4].

[1] Rodota, *Rito greco*, t. III, p. 151.

[2] Le manuscrit est coté I. B. 6.

[3] Rodota, t. III. p. 153 ; t. II, p. 171. Cf. *L'histoire du monastère de Carbone* — dont le cardinal fut abbé commendataire. — par Paul-Emile Santoro, archevêque d'Urbino (Rome, 1601).

[4] Rodota, t. I, p. 395 ; t. III, p. 144.

L'intérêt de notre manuscrit, c'est de nous montrer précisément la source principale des informations de Santoro.

Je voudrais, au moyen de ces documents, et en m'aidant du livre de Rodotà, chercher à déterminer ce que nous pouvons savoir, actuellement, sur l'état du rite grec dans l'Italie méridionale, au moment même où il va disparaître. Comment pouvait-il subsister au milieu des difficultés que lui créait, chaque jour, l'hostilité des Latins ? Comment le clergé grec pouvait-il encore se recruter ? Dans quelles régions la résistance à l'assimilation liturgique latine fut-elle la plus longue et la plus tenace ? On ne peut répondre à ces différentes questions qu'en distinguant nettement les éléments très variés dont se compose la population de rite grec. Dans cette recherche, je laisserai de côté la Sicile qui demanderait une étude toute spéciale, et je m'occuperai particulièrement de la Calabre et de la terre d'Otrante.

Mettons d'abord à part les villages albanais qui s'étaient fondés depuis la seconde moitié du XVme siècle. La séparation est d'autant plus facile que ces émigrés albanais parlent une langue toute spéciale et conservent leurs coutumes locales. Ils n'ont de commun avec les Grecs que la langue *liturgique*. D'ailleurs, ils ont choisi de préférence, pour y fonder leurs villages, des territoires déserts ou abandonnés, des domaines d'abbayes restés en friche, situés le plus souvent sur des hauteurs isolées, ou parfois dans des vallées reculées ou peu accessibles [1]. Ils veulent vivre à part, et ne point se mêler aux anciens habitants, qui paraissent peu disposés, d'ailleurs, à les bien accueillir. — Un premier groupe se trouve sur les côtes de l'Adriatique, entre les Abruzzes et le Gargano (Campomarino, Chieuti), ou sur les limites extrêmes de la Pouille, près de Melfi; quelques-uns, dans le diocèse de Bénévent. Ces Albanais, perdus au milieu d'un pays qui avait toujours été latin, étaient un objet d'étonnement et de scandale pour le clergé indigène, qui dénonçait leurs usages comme contraires aux mœurs chrétiennes et à la pureté de la foi. De cette hostilité la trace est manifeste dans les actes du synode provincial tenu à Bénévent en 1567, au sujet des coutumes et des abus des Grecs albanais, et dont notre manuscrit donne de longs extraits [2]. Les membres du synode ne condamnent pas seulement certaines coutumes suspectes, comme celle de l'incinération des cadavres ; ils semblent envelopper dans une censure générale tous les usages liturgiques, qui n'étaient pas ceux de l'Eglise latine. D'ailleurs, les villages albanais de cette région devaient être les premiers à perdre le rite grec : il disparaît des diocèses de Bénévent et de Larino avant la fin du XVIIme siècle [3].

[1] Rodota, t. III, p. 50.
[2] Fol. 212. Cf. Rodota, t. III, p. 64.
[3] Rodota, t. III, p. 64, 93.

D'autres Albanais s'étaient établis dans la terre d'Otrante : ils y formaient huit villages distincts, à la fin du XVIme siècle [1]. Mais les plus nombreux se répandirent en Calabre, sur les hauteurs qui dominent le golfe de Tarente et la mer Ionienne, d'abord dans la région comprise entre le Sinni et le Crati, puis sur les collines qui encadrent la vallée du Crati, depuis Cosenza jusqu'à la mer. Mentionnons les villages de Lungro, Fermo, Spezzano, situés au sud de Castrovillari ; puis, toute une série de villages couronnant les hauteurs entre Bisignano et Rossano : Santa Sofia d'Epiro, San Demetrio, San Cosimo, etc. Dans toute cette région, sauf à Rossano, le rite grec avait depuis longtemps disparu. A Rossano, il s'était maintenu jusqu'à l'époque même de l'arrivée des Albanais. Dans les environs de la vieille cité archiépiscopale se trouvaient encore les deux célèbres abbayes basiliennes de Sainte-Marie du Patir et de Saint-Adrien. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que les Albanais fondèrent un de leurs principaux villages sur les terres de l'abbaye de Saint-Adrien, dont ils devinrent les tenanciers [2].

Vers la fin du XVIme siècle, ces villages albanais donnent fort à faire aux évêques latins, dont ils dépendent. Isolés au milieu d'une population indigène, qui ne comprend pas leur langue, suspects au clergé latin, et aux grands propriétaires dont ils cultivent les terres, les Albanais ont eu besoin, dès le début, de la protection spéciale du Saint-Siège, encouragé d'ailleurs par l'empereur Charles-Quint. Le pape Paul III, en 1536, s'adressant aux quatre évêques latins de Cassano, Bisignano, Rossano et Anglona-Tursi, leur interdit sous les peines les plus sévères d'inquiéter les Albanais dans la pratique de leur liturgie spéciale [3]. Mais bientôt les Latins réussissent à les rendre suspects au Pape : Pie IV, tout en maintenant la défense de porter atteinte au rite grec, soumet les prêtres des paroisses albanaises à une étroite surveillance de la part des évêques latins (1564). Or, les Albanais, forts de leurs privilèges antérieurs, se refusaient à reconnaître la juridiction de l'ordinaire latin et accueillaient, au contraire, avec empressement, les évêques orientaux de passage qui venaient, de temps à autre, visiter leurs paroisses [4]. Mais la présence de ces étrangers, venus on ne savait d'où, et peut-être schismatiques, réveillait naturellement les soupçons du clergé latin. Plusieurs documents, contenus dans notre manuscrit, nous éclairent sur ces relations délicates entre Albanais et évêques latins. L'évêque de Bisignano écrit en 1573 à Santoro que les Albanais de son diocèse ont des coutumes étranges, dont l'orthodoxie lui semble suspecte. Ils donnent la communion à de tout jeunes enfants, et pour échapper aux censures de l'évêque, envoient ces

[1] E. Aar, *Studi storici in terra d'Otranto*, p. 133 et n. 54.
[2] Rodota, t. II, p. 194.
[3] Rodota, t. III, p. 138.
[4] Rodota, t. III, p. 140.

enfants hors du diocèse. Le même se plaint qu'un évêque grec, résidant à Naples, — et qui semble n'être pas en communion avec le Saint-Siège — prétende exercer une juridiction sur les Albanais de Calabre [1].

On voit ici combien la situation du clergé albanais était mal définie. De qui relevait-il et comment était-il ordonné ? Tantôt le Saint-Office autorise un évêque de rite grec, de passage à Naples ou à Rome, à procéder à l'ordination ; tantôt, et le plus souvent, — par la force des choses — c'est l'évêque latin qui ordonne ces prêtres de rite grec, — contrairement à une règle ancienne fixée par le Saint-Siège [2]. Il fallut attendre jusqu'au XVIIIe siècle, pour que le Saint-Siège se décidât à créer, en Calabre, un évêque de rite grec, chargé spécialement d'ordonner les prêtres albanais. En 1735, Clément XII institue le séminaire grec-albanais de Saint-Benoît d'Ullano, dont le directeur sera un évêque *in partibus* de rite grec. Aucune atteinte n'est portée à la juridiction des évêques latins : le nouvel évêque est simplement leur vicaire, pour les paroisses albanaises [3].

Mais avant cette création tardive, la situation des paroisses albanaises de Calabre paraît en somme fort misérable. Si les Albanais sont protégés de loin par le Saint-Siège, qui se refuse toujours à voir en eux des schismatiques, ils sont en butte, de la part de leurs voisins immédiats, à de continuelles vexations. En outre, leur clergé est trop ignorant pour défendre efficacement le rite grec. Aussi, voyons-nous la liturgie orientale disparaître dans beaucoup de villages albanais, dès les premières années du XVIIme siècle ; ailleurs, elle n'est maintenue que par la volonté expresse du Saint-Siège. Les Albanais de Sicile, formant des groupes plus compacts et mieux organisés, ont mieux réussi à défendre leur ancienne liturgie [4].

En dehors des Albanais, il faut distinguer d'abord, parmi les fidèles de rite grec, les Orientaux de toute provenance qui sont venus, à plusieurs reprises, aborder sur les côtes de l'Italie méridionale, et s'y établir. De tous les pays occupés par les Turcs, arrivent, aux XVIme et XVIIme siècles, de nombreux fugitifs. Si des Grecs de Morée fondent vers la fin du XVIIme deux villages en Toscane, et un village en Corse [5], bien d'autres ont dû s'arrêter sur les côtes de la terre d'Otrante ou de la Calabre, plus proches de la Grèce. La ville de Brindisi reçoit en 1650 un groupe important de familles crétoises, fuyant devant les Turcs [6]. Ceux-ci

[1] Fol. 188 et s.
[2] Rodota, t. III, p. 218.
[3] Rodota, t. III, p. 73.
[4] Rodota, t. III, p. 59.
[5] Rodota, t. III, p. 229-232. Cf. P. Vannutelli, *Le colonie Italo-Greche.*
[6] Rodota, t. I, p. 360.

venaient à peine de s'établir dans l'île. Que de fois leur arrivée n'a-t-elle pas dû provoquer un exode semblable chez toutes les populations chrétiennes voisines de la mer !

Notre manuscrit signale près de Cotrone, sur la côte de Calabre, l'existence d'un village habité par des Grecs du *Levant*. Le vicaire de l'évêque de Cotrone y a vu plusieurs prêtres *greci levantini*, dont les doctrines inquiètent son zèle et sa foi. C'est bien un contemporain de Pie V et de Sixte-Quint par son ardeur à maintenir l'unité religieuse : l'un de ces prêtres qui soutient avec obstination certaines opinions des Grecs schismatiques (négation du purgatoire et de la procession du Saint-Esprit) a été mis provisoirement en prison. Mais comme ce n'est point là une solution, notre vicaire consulte le cardinal Santoro sur la conduite à tenir [1]. Vers la même époque, Santoro recevait un mémoire de l'archevêque de Messine, qui le consultait au sujet des coutumes suivies par les Grecs Levantins de cette ville [2].

Enfin, à côté des Albanais, à côté des Grecs récemment immigrés et désignés sous le nom de « Levantins », se trouvent encore les Grecs indigènes. Nous savons par plusieurs documents à quelle date la liturgie grecque disparaît de certaines localités, où elle était en usage, de temps immémorial. Ce ne sont point des nouveaux venus, des étrangers, des immigrés du Levant, que ces fidèles de rite grec, auxquels nos documents font allusion, ce sont, sans doute possible, les anciens habitants du pays.

En Calabre, ce n'est plus qu'à l'extrémité méridionale, en face de Messine, ce foyer d'hellénisme, que l'ancienne population conserve le rite grec. Dans plusieurs villages des environs de Reggio, les habitants, au dire d'un écrivain calabrais du XVIme siècle, parlent couramment l'italien et le grec ; mais dans leurs cérémonies religieuses, ils n'emploient que le grec [3]. Une visite du diocèse, faite en 1595, y atteste l'existence de cinquante-neuf prêtres de rite grec (dont neuf dans la ville même de Reggio) [4]. Mais beaucoup de ces prêtres de paroisses rurales ignorent jusqu'à la grammaire de leur langue liturgique : l'archevêque charge un sous-diacre, plus instruit que les autres, de la leur enseigner. Trente ans plus tard, le rite grec avait disparu du diocèse [5]. La difficulté de recruter un clergé, qui connût même les éléments du grec, était donc le grand obstacle à la conservation du rite. Nous arrivons ici à la fin d'un état de choses qui avait duré, sans interruption, depuis le VIIIme siècle.

Dans le diocèse voisin de Bova [6], le rite grec a été aboli par l'évêque

[1] Fol. 185.
[2] Rodota, t. III, p. 115.
[3] Barrius, *De situ Calabriæ*, cité par Rodota, t. I, p. 410.
[4] De Lorenzo, *Manipolo di memorie reggine*, p. 35.
[5] Rodota, t. I, p. 410.
[6] Rodota, t. I, p. 420.

latin, avec l'approbation du Saint-Siège, et sans résistance apparente de la population, vers l'année 1573. Si, dans certains cas, l'abolition officielle de la liturgie ne fait que consacrer, en quelque sorte, la disparition du grec, comme langue populaire, il peut arriver aussi que l'usage de la langue survive à la liturgie : c'est dans les environs de Bova que l'on trouve, encore aujourd'hui, les derniers restes vivants du grec populaire calabrais [1].

Dans la terre d'Otrante, nous observons les mêmes faits. En 1583, l'archevêque d'Otrante réunit un synode diocésain où sont présents deux cents prêtres de rite grec [2]. En admettant que les prêtres des paroisses albanaises y soient comptés, ils ne représentent qu'une infime minorité. La plus grande partie de ce clergé local vient des paroisses purement grecques. Malgré les efforts du haut clergé latin, le rite grec dure dans certains villages, jusqu'à la fin du XVIIme siècle : il ne disparaît à Zollino qu'en 1688, à Calimera qu'en 1663 [3]; et encore, dans cette dernière localité, le changement de rite ne s'est pas fait sans violence et sans effusion de sang : le dernier « protopapa » grec est assassiné, et le feu est mis aux archives de la paroisse [4]. Dans cette région centrale de la terre d'Otrante, la langue populaire a duré plus longtemps que la liturgie : au commencement du siècle, on comptait encore, outre Zollino et Calimera, douze autres villages de langue grecque [5].

Dans le diocèse voisin de Nardo, le rite grec est aussi difficile à extirper, malgré l'insuffisance du clergé local. Les habitants du pays protestent avec énergie contre l'évêque latin, qui veut abolir leur ancienne liturgie. Ils implorent la protection du cardinal Santoro. Mais au centre même du diocèse, dans la ville de Nardo, où l'usage s'est établi de faire chanter, à l'office solennel de la cathédrale, l'Epître et l'Evangile, successivement en grec et en latin, on ne trouve plus assez de prêtres grecs; pour pouvoir conserver l'antique usage, il faudra s'adresser à des prêtres latins, connaissant les deux langues [6].

A Gallipoli, dès les premières années du XVIme siècle, la langue grecque disparaît; mais certaines traditions liturgiques sont encore maintenues : c'est le témoignage formel d'un écrivain du pays [7].

Cette langue et cette liturgie qui disparaissent lentement, dans le cours du XVIme siècle, de certains villages, et qui réussissent à grand'peine à se maintenir ailleurs, ne sont point d'importation récente :

[1] Cf. Comparetti, *Dialetti greci dell'Italia meridionale;* Capialbi et Bruzzano : *Racconti greci di Roccaforte;* et la revue : *la Calabria,* dirigée par M. Bruzzano.
[2] Rodota. t. I. p. 377.
[3] Maggiulli, *Storia di Otranto*, p. 197.
[4] E. Aar, *Studi storici in terra d'Otranto,* p. 132 et n. 28.
[5] E. Aar, *Studi storici in terra d'Otranto,* p. 132 et n. 40.
[6] Rodota, t. I, p. 395.
[7] Antonio de Ferraris, *De situ Iapygiae,* cité par Rodota, t. I, p. 388.

c'est bien l'ancienne langue et l'ancienne liturgie du pays. Si des Grecs, venus du Levant après l'occupation ottomane, se sont établis dans la terre d'Otrante, ils sont trop peu nombreux pour y former des groupes autonomes. C'est ici que notre manuscrit de Naples nous fournit un document de la plus haute importance, d'où il résulte que les « Italo-Grecs » de la terre d'Otrante se distinguent très nettement des Grecs d'Orient [1].

En 1577, l'archidiacre de Soleto adresse au cardinal Santoro plusieurs mémoires sur les coutumes des « Italo-Grecs », et sur celles des Grecs d'Orient. Voici en quels termes il présente ces mémoires : « Vous savez qu'il y a, dans le diocèse d'Otrante, plusieurs territoires et villages, qui, de *temps immémorial,* ont toujours été grecs, appelés *Italo-grecs,* autochtones, remontant à Minos et Diomède. Ce n'est pas un ramassis de vagabonds, albanais, esclavons ou schismatiques. Ils restent fidèles, depuis la plus haute antiquité, à leur religion particulière, assez différente de l'orientale. » — Suit une protestation énergique de ces « Italo-Grecs ». Ils déclarent que pour les articles du dogme, ils ne diffèrent pas de l'Eglise romaine; ils ont toujours été fidèles à ses enseignements; ils se distinguent des Orientaux par plusieurs usages : leurs prêtres ne portent pas les mêmes vêtements qu'en Orient. L'archevêque d'Otrante veut les contraindre à observer les fêtes latines; ils supplient le Saint-Siège de préserver leurs coutumes et leurs rites.

Par l'énergie de cette protestation, nous pouvons nous rendre compte de la vivacité de la lutte entre les deux rites, et de l'attachement des Grecs de la terre d'Otrante à leurs anciennes traditions. C'est à cette extrémité de la péninsule que l'hellénisme byzantin a poussé ses plus profondes racines; c'est là qu'il est le plus difficile à extirper. Mais ces Grecs, séparés depuis tant de siècles des autres Grecs de l'empire d'Orient, ont une physionomie toute spéciale; le caractère particulier de leurs coutumes s'est de plus en plus développé; la liturgie « italo-grecque » diffère en plusieurs points de la liturgie purement grecque [2]. Les habitants de la terre d'Otrante ont le sentiment de cette différence et comme l'orgueil de cette originalité locale. Ils prétendent ne se rattacher à aucune race étrangère, et vont chercher jusque dans un passé légendaire les titres de leur indépendance.

Ces Italo-Grecs, quelle que soit la force de leur patriotisme local, ne peuvent empêcher la diffusion, tous les jours plus rapide, de la langue et du rite latins. Mais la liturgie grecque, même officiellement abolie, ne

[1] Fol. 204 et s.

[2] Rodota, t. II, p. 224. Rodota, parlant de la liturgie « italo-grecque » en usage dans les monastères basiliens. fait allusion, incidemment. à celle des séculiers. C'est ici que son exposé très confus devient insuffisant. Il faudrait. pour le détail liturgique, serrer la question de plus près, au moyen des sources manuscrites.

disparaît pas tout entière. Elle se prolonge encore pendant plusieurs générations par certains usages locaux, certaines cérémonies particulières, faites d'emprunts aux deux liturgies. Dans la cathédrale de Nardo, au XVII[me] siècle, et dans les premières années du XVIII[me], a lieu la cérémonie de la bénédiction des eaux, le jour de l'Epiphanie, selon le rite grec : même usage à Cosenza, en Calabre, dans une région où la liturgie grecque a depuis longtemps disparu [1]. A Brindisi, jusque dans les dernières années du XVIII[me] siècle, on chante l'Epître et l'Evangile en grec le jour des Rameaux [2]; la même coutume s'observe à Galatone, non seulement le jour des Rameaux, mais aussi aux fêtes principales de l'année, et tout récemment encore, on n'admettait dans le chapitre de l'église cathédrale de Galatone que des prêtres sachant le grec [3].

Quant aux monastères basiliens, qui avaient été si longtemps la citadelle du rite grec, dans l'Italie méridionale, ils étaient à l'époque de Santoro, en pleine décadence. Les moines, ignorants, dénués de toute ressource, errant de monastère en monastère et de ville en ville, étaient trop souvent un objet de scandale [4]. Le roi Philippe II avait songé même à supprimer les monastères basiliens, et ce fut l'intervention personnelle du cardinal Santoro qui les protégea. L'Ordre de Saint-Basile était réformé, sans doute, vers la même époque, par les soins de Sirleto. Mais les effets bienfaisants de cette réforme tardive ne pouvaient pas encore se faire sentir. Dans ces conditions, les moines basiliens étaient de médiocres défenseurs du rite grec, partout attaqué. Au XVII[me] siècle, l'ordre réformé a tant de peine à rester fidèle à ses origines, que deux papes autorisent l'usage de la liturgie latine dans une certain nombre de monastères [5]. En 1658, plusieurs abbés basiliens ne voulaient plus célébrer les offices que selon le rite latin ; et peu de temps après, deux des supérieurs généraux de l'ordre demandent au Saint-Siège l'abolition totale du rite grec dans les monastères basiliens [6].

On voit donc quelle œuvre difficile et délicate était la protection du rite grec dans l'Italie méridionale, à la fin du XVI[me] siècle, au temps du cardinal Santoro. Les Albanais, garantis par certains privilèges qu'ils tiennent du Saint-Siège et du pouvoir civil, et formant d'ailleurs des groupes autonomes, nettement séparés du reste de la population, semblaient devoir conserver plus longtemps leur indépendance religieuse.

[1] Rodota, t. I, p. 392, 430.
[2] E. Aar, p. 132, n. 22.
[3] E. Aar, p. 132. n. 22, et Rodota, t. I, p. 398.
[4] Rodota, t. II, p. 144.
[5] Rodota, t. II, p. 171, 239.
[6] Rodota, t. II, p. 234 et s.

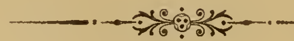
Nous avons vu qu'ils n'y ont pas toujours réussi, et que partout les Latins les combattent avec acharnement.

Les fugitifs grecs, isolés, répandus çà et là, sans former de groupes bien compacts, sont mal vus de la population indigène et traités par le clergé latin comme des rebelles à l'autorité religieuse.

Enfin, l'ancienne population grecque n'est guère mieux traitée. Pour maintenir l'unité religieuse, le clergé latin ne voit qu'un moyen : c'est de réaliser l'unité liturgique. Il a peine à concevoir l'unité possible dans la diversité des rites. Le Saint-Siège, plus respectueux des traditions anciennes, s'oppose à une assimilation trop rapide. Mais cette protection lointaine reste le plus souvent inefficace. D'ailleurs, tout conspire en faveur des Latins : l'ignorance et la misère du clergé grec, la difficulté de le recruter, la disparition progressive de la langue ; l'adoption de certains usages latins, en effaçant de plus en plus les différences entre les deux rites, enlève toute raison d'être au rite grec, et hâte le moment où il doit être absorbé par le rite latin.

Cependant cette liturgie grecque, mal défendue, attaquée de toutes parts, altérée dans quelques uns de ses caractères essentiels, reste vivace et ne veut point disparaître : c'est dans la terre d'Otrante qu'elle a eu la vie la plus longue [1]. Singulière puissance de la tradition ! Les habitants de cette province reculée ont vu passer sur eux, et ont subi, tour à tour, avec la même indifférence fataliste, les dominations les plus différentes. Mais, gardant quelque chose de l'immobilité orientale, depuis le temps des Byzantins jusqu'à l'époque espagnole, ils restent obstinément fidèles aux cérémonies de cette liturgie vénérable, qui fut celle de leurs ancêtres.

[1] Je parle ici de l'ancienne liturgie. Il ne faut pas oublier que le rite grec se conserve encore aujourd'hui dans plusieurs villages albanais de Calabre.



LE TESTAMENT

DE

SAINT ÉPHREM LE SYRIEN

Par Mgr LAMY

Prof. à l'Université catholique de Louvain, membre de l'Académie royale de Belgique

---

I

Exégète, théologien et surtout poète, saint Éphrem, moine et diacre d'Édesse, sentant sa fin approcher, a consigné ses derniers adieux à ses disciples et ses dernières recommandations dans un discours rythmé, d'une poésie suave et sublime, noble couronnement de ses œuvres, qui a pour titre : *Testament de saint Éphrem.*

Ce discours, écrit en vers de sept syllabes, comme la plupart des *Mimrés* (discours) du grand poète, nous a été conservé dans cinq manuscrits syriaques. De ces cinq manuscrits un est au Musée de la Propagande, à Rome, les quatre autres viennent du vieux couvent syrien du désert de Nitrie, en Égypte, et se trouvent, l'un au Vatican et les trois autres à Londres.

J. S. Assémani a inséré au tome IIe des *Œuvres graeco-latines de saint Éphrem* [1] le texte syriaque avec version latine d'après le *Codex nitriensis* V du Vatican. Nous l'indiquons par la lettre A. Il a ajouté les variantes du Codex D ou de la Propagande. Le Codex nitriensis V a été écrit en Égypte, vers l'an 1100, dans le monastère des Syriens, d'après d'anciens manuscrits de ce monastère. Les trois autres manuscrits de Nitrie sont au Musée Britannique, à Londres. Le plus complet, auquel cependant il manque le commencement, est l'Add. ms. 14,624, fol. 1-8, du IXe siècle selon W. Wright [2], du VIIe ou VIIIe selon J. J. Overbeck [3].

C'est ce manuscrit (B) que M. Overbeck a suivi pour son édition, à laquelle il a ajouté quelques variantes tirées des autres manuscrits et

[1] *S. Ephraem syri opera graeco-lat.*, Romae 1743, t. II, p. 395-410 et 433-437.
[2] *Catalogue of Syriac ms. in the British Museum*, p. 781.
[3] *S. Ephraem syri, Rabulae aliorumque opera selecta.* Oronii, 1865, p. XVI-XVII.

de l'édition romaine. Il n'a fait qu'un choix très incomplet. En outre, son édition est moins correcte que celle de Rome.

L'Add. ms. 14,581, qui est de l'an 812, est fort incomplet. D'après Wright et Overbeck, c'est un abrégé où souvent l'ordre des vers est bouleversé. Il n'est pas étonnant que les passages concernant les mages et la fille du préfet y fassent défaut. Nous le désignons par la lettre C.

L'Add. ms. 14,666, fol. 57-64 est le plus ancien ; il remonte au VIIe ou VIIIe siècle et a beaucoup d'affinité avec le Codex du Vatican, qui a peut-être été copié sur lui lorsqu'il était complet. Car, aujourd'hui, il ne contient plus que la fin, à commencer dans le morceau qui concerne Moïse et les magiciens. Nous le désignons par la lettre E.

Il existe un grand nombre de manuscrits de la version grecque. J. S. Assémani en indique onze : au Vatican, chez les Basiliens près de Rome, à Florence, à Vienne, à Paris et à Oxfort [1], où le texte grec a été imprimé par Thwaites, en 1709, et de là reproduit par J. S. Assémani, au tome second des *Œuvres graeco-latines de saint Éphrem*, p. 230. En comparant la traduction latine faite par Vossius sur les manuscrits grecs de Rome et de Crypto-Ferrata avec le texte grec édité à Oxfort et reproduit à Rome, on voit que les manuscrits grecs diffèrent peu entre eux et reproduisent une même version. En comparant cette version au texte syriaque, il est facile de voir que le traducteur grec a rendu le sens du syriaque ; mais, visant à l'élégance, il amplifie et fait une paraphrase plutôt qu'une traduction. En outre, il y a une interpolation qui ne se trouve dans aucun manuscrit syriaque et qui a évidemment été ajoutée par après. C'est le fragment où est rapportée la guérison d'un démoniaque opérée à l'instant même par saint Éphrem. Comme tous les manuscrits grecs ont cet épisode, il faut en conclure qu'ils viennent d'une source unique. Ce que confirme encore l'épisode de Lamprotathé dont nous parlerons plus loin.

II

TESTAMENT DE SAINT ÉPHREM [2]

« Moi, Éphrem, je meurs
Et j'écris un Testament
Pour laisser à chacun un souvenir

[1] Ce sont : Codd. Vat., 438-440 et 1815 ; Crypto-Ferrata, 69 et 113 ; cod. pas. 536 ; Mediceo-Laurent VIII ; Plut. cod. 1 ; Caesar. Vindol cod. 61 ; Bibl. Coisl. par. cod. 238 ; Oxon. cod-Laud. 97. Voir *S. Ephraem syri* Opp. graeco-lat. I, prolog. p. CVI, CXLIII, CLII, CLXV ; II, p. VIII-XIX et XXXVI, ubi adduntur cod. Sfortian. Venet. et Coisl. par. 296, et vers. slavon.

[2] D. Discours de S. Éphrem sur sa fin prochaine, prononcé dans la souffrance de son trépas. C'est le titre amplifié. Je traduis littéralement vers par vers.

Puisé dans ce que j'ai [1].
Afin qu'au moins, à cause de mes paroles,
Mes connaissances se souviennent de moi.
Hélas ! mes jours se sont consumés
Et la durée de mes ans s'est évanouie [2] !
La trame s'est raccourcie
Et la navette a touché le dernier fil ;
L'huile manque dans la lampe
Et la flamme vacille pour s'éteindre [3].
Le mercenaire a accompli son année
Et l'étranger a fini son temps.
Les exécuteurs m'entourent
Et les porteurs [4] de part et d'autre [5].
Pleurerai-je ? Personne ne m'entend ;
Crierai-je ? Personne ne me délivre.
Malheur à toi, Éphrem, au jugement,
Lorsque tu seras devant le tribunal du Fils,
Et que tes connaissances t'entoureront
A droite et à gauche !
Là sera ta confusion [6] ;
Malheur à celui qui, là, sera confondu !
O Jésus, jugez Éphrem,
Et ne donnez pas votre jugement à un autre.
Car celui que Dieu juge
Obtient miséricorde à son tribunal.
J'ai, en effet, appris des sages,
Et les connaisseurs m'en ont instruit,
Que celui qui voit la face du roi,
Quand même il aurait manqué, ne mourra pas [7].
Osée m'épouvante fort
Par ses objurgations et ses reproches :
Les cheveux d'Éphrem sont devenus blancs
Et il n'a pas rougi [8].

[1] La version grecque : Ego Ephraem morior. Notum sit igitur vobis, o viri Edesseni, Testamentum quippe vobis relinquo, etc. Opp. gr. lat. II, 230.
[2] D. Mes moments se sont consumés et ma vie s'est corrompue et évanouie.
[3] D. Ainsi. A. B. Mes jours et mes heures se sont évanouis.
[4] A. B. Mes porteurs.
[5] D. ajoute : Ils m'ont chargé de chaînes comme un malfaiteur.
[6] A. Malheur à cette confusion !
[7] D. ajoute avec G. : Malheur à moi ! Que m'est-il arrivé ? Pleurez et faites des lamentations sur ce qui m'est arrivé. Car ceux qui me déportent sont arrivés pour me conduire en exil comme mes pères.
[8] *Os.* vii, 9, d'après la Peschita.

Et encore : *Éphrem* [1] *est comme une génisse*
Dont l'épaule a secoué le joug [2] ;
Et si quelqu'un dit que c'est d'Éphrem,
Fils de Joseph, qu'a parlé Osée,
Moi je sais ceci [3] :
C'est qu'il n'a pas distingué Éphrem d'Éphrem,
Il n'a pas distingué l'un de l'autre [4] ;
David me donne un peu de joie [5] :
Éphrem corrobore ma tête [6].
Je ne cherche pas à me glorifier
Ce que Dieu méprise [7].
Je veux, mes frères, vous
Avertir, apprendre et exhorter
A vous souvenir de moi
Dans vos prières et vos demandes.
Qu'au moins, à raison de mes paroles,
Mes connaissances se souviennent de moi [8].
Venez donc me fermer les yeux,
Car il est décrété que je vais mourir [9],
Et il est décidé que je m'en vais
Et que je ne reste pas près de vous [10].
Par votre vie, ô mes disciples,
Et par la vie d'Éphrem.
Du lit sur lequel il est monté
Désormais il n'en descendra plus.
Je suis accablé par le poids de la douleur [11],
Et je ne sais la supporter.
Je vous propose un exemple
Et je vous offre un miroir,
Afin que vous l'y regardiez constamment
Et que vous cherchiez à l'imiter.

[1] En syriaque, comme en hébreu et en grec, Éphrem et Éphraïm c'est le même nom.

[2] *Os.* x, 11. Cette leçon ne se lit ni dans la Peschita ni dans l'hébreu, ni dans les LXX.

[3] D. omet.

[4] D. ajoute : Mais il les a égalisés.

[5] D. Et me console et m'encourage.

[6] *Ps.* LX, 7, selon la Peschita.

[7] A. Et mon Dieu atteste touchant cela.

[8] D. omet ces trois vers ; B. les résume en un : « Au moins, à raison de mes paroles. »

[9] D. Car il est décidé que je ne reste pas ; il est décrété que je vais mourir et il est statué que je m'en vais.

[10] B. D. omettent ce vers.

[11] A. B. mettent : le poids et la douleur.

Durant ma vie [1], je n'ai injurié personne
Et je n'ai eu de dispute avec personne depuis que j'existe.
J'ai constamment combattu
Les apostats dans les réunions.
Car vous savez que le chien, qui voit
Le loup entrer dans la bergerie,
S'il ne sort [2] et n'aboie contre lui
Le maître du troupeau le fustige.
Le sage ne hait personne.
S'il hait quelqu'un, il hait le pervers ;
De même le pervers n'aime personne,
Et s'il aime quelqu'un, il aime le pervers.
Par Celui qui est descendu sur le mont Sinaï,
Par Celui qui a parlé du haut du rocher,
Par la bouche qui a dit : *Eli, Eli,*
Et a fait trembler jusqu'au fond d'elles-mêmes les créatures ;
Par Celui que Judas a vendu,
Et qui a été flagellé à Jérusalem,
Par la force de Celui qui a été souffleté,
Par la majesté qui a reçu des crachats,
Par les trois noms du feu (de la divinité [3]),
Par Celui dont la puissance et la volonté sont une,
(Je jure) que je n'ai jamais douté de l'Église
Ni de la puissance divine.
Si dans mon esprit j'ai glorifié le Père
Plus que le Fils, qu'il ne me fasse pas miséricorde [4] ;
Si j'ai rabaissé le Saint-Esprit
Au dessous de Dieu, que mes yeux soient aveuglés.
Si je n'ai pas professé ce que j'ai dit,
Que j'aille dans les ténèbres extérieures !
Et si j'use de paroles fictives,
Que je brûle dans le feu avec les méchants !
Si je dis ces choses pour plaire,
Que Dieu ne m'écoute pas [5] lors du jugement !
Par votre vie, ô mes disciples,
Et par la vie d'Éphrem,
Éphrem n'a possédé ni biens [6],

[1] A. B. ajoutent : Nuits et jours.
[2] D. s'il ne se dresse.
[3] La version grecque par le feu entend Dieu *triunus*. D. ajoute : par la puissance de Dieu qui est une, par les trois hypostases du feu.
[4] D. qu'il ne me donne pas le repos.
[5] D. que Dieu ne me fasse pas miséricorde.
[6] A. besace.

Ni bâton ni bourse [1];
Car j'ai entendu le Seigneur dire :
Vous ne posséderez rien sur la terre.
Venez, mes frères, me dire adieu,
Et prendre congé, car je m'en vais.
Mes bien-aimés, je vous en conjure,
Souvenez-vous constamment de moi
Dans vos prières et vos oraisons [2].
Car j'ai fini mes jours et mes heures.
Je vous en conjure, ô mes disciples,
Par des serments irrévocables,
Ne rendez pas mes paroles trompeuses,
Et ne violez pas mes recommandations.
Que celui qui me déposera sous l'autel,
Ne voie pas l'autel de mon Dieu [3];
Car il ne faut pas que la pourriture fétide
Soit déposée dans le lieu saint.
Que celui qui me déposera dans le temple
Ne voie pas le temple de la lumière [4],
Car la vaine gloire n'apporte aucune utilité
A celui qui ne mérite aucune gloire.
Car chacun entrera nu au tribunal
Pour rendre raison de ses actes.
A quoi bon l'honneur
Pour celui qui se déshonore [5];
Celui qui ne se respecte pas,
Ne sera pas respecté du monde.
Tout passe et s'en va,
Comme vous l'avez appris de Notre-Seigneur.
C'est pourquoi, mes frères, ces choses
Je vous les dis en pleurant,
Car le temple de pierre sera détruit
Comme vous l'avez appris et lu [6];
Mais le temple de chair ressuscitera
Pour la rétribution et le compte à rendre.
Notre-Seigneur ne jugera pas les pierres,
Mais il jugera les hommes.

[1] *Matth.*, x, 11.
[2] B. Vos oblations.
[3] B. l'autel du ciel ; D. le saint autel.
[4] B. le temple du royaume ; D. le temple du roi.
[5] B. omet.
[6] *I Cor.*, xv ; *II Petr.*, iii.

N'acceptez aucun souvenir de moi,
O mes frères bien-aimés et mes fils [1],
Les fils de la sainte Église [2].
Car vous possédez un souvenir,
Le souvenir que vous avez appris de Notre-Seigneur [3]
Qui est notre Sauveur à tous [4].
Car si ce souvenir vous l'apprenez d'Éphrem,
Éphrem passera devant le tribunal [5].
En effet, Mon Seigneur me dira :
Ils ont cru en toi plus qu'en moi.
Car s'ils avaient eu confiance en moi,
Ils ne t'auraient pas demandé [6] un souvenir.
Ne me déposez pas parmi les martyrs,
Car je suis un pauvre pécheur.
Et à cause de mes fautes [7], je crains
D'approcher de leurs ossements.
Lorsque la paille vient en contact avec le feu
A l'instant, elle est brûlée et consumée ;
Je ne méprise pas leur contact,
Mais mes fautes me remplissent de crainte,
Car j'ai entendu le Prophète dire :
Ni Noé [8], ni Job, ni Daniel ne délivreront leurs proches,
Le frère ne sauvera pas son frère,
Ni le parent son parent.
Que celui qui voudra me porter à bras
Soit frappé de lèpre comme Giézi [9].
Portez-moi sur les épaules,
Ensevelissez-moi promptement ;
Inhumez-moi comme un misérable,
Car mes jours se sont consumés et effondrés [10].
O hommes, pourquoi me loueriez-vous ?
Moi qui suis plein de confusion devant Notre-Seigneur.
Pourquoi me proclameriez-vous bienheureux ?
Moi qui me suis déshonoré par mes œuvres.

[1] B. D. bien-aimés frères et fils.
[2] B. D. omettent.
[3] B. D. de Jésus.
[4] B. D. omettent.
[5] D. sera réprimandé.
[6] Ils n'auraient pas reçu.
[7] D. de mes dettes.
[8] *Ézéch.*, xiv, 14.
[9] *IV Reg.*, v. La version grecque a : celui qui voudra me porter solennellement et avec pompe ; elle a exprimé le sens.
[10] B. J'ai consumé mes jours (D. ma vie).

Si quelqu'un vous montrait mes œuvres [1],
Tous vous me couvririez de crachats.
S'il est vrai que l'odeur du pécheur,
Frappe celui qui s'en approche,
Tous vous fuirez l'odeur fétide d'Éphrem.
Que celui qui m'enveloppera de soie
Aille dans les ténèbres extérieures,
Et que celui qui me revêtira de pourpre [2]
Soit jeté dans le feu de la Géhenne.
Ensevelissez-moi dans ma tunique et mon manteau.
Le luxe ne convient pas au misérable
Et la gloire n'offre aucune utilité au mort
Qui gît jeté dans le tombeau [3].
Je suis pécheur comme je l'ai dit;
Qu'on ne me proclame pas bienheureux [4],
Parce que mes actes sont découverts devant Dieu
Ainsi que mes mauvaises actions.
Je suis souillé d'iniquités et de fautes,
Je suis couvert de la boue du péché.
Quelle est l'iniquité qui ne soit point en moi
Et quel est le péché dont ma personne soit exempte ?
Toutes les actions [5] mauvaises et détestables
Sont en moi, comme je l'ai dit.
Édesséniens [6], mes frères, mes maîtres,
Mes fils et mes pères, levez-vous,
Apportez ce que vous avez fait vœu
De mettre à côté de votre frère,
Apportez et placez devant moi,
Mes frères, ce dont vous avez fait vœu,
Afin que, tant qu'il me reste une faible connaissance,
Je puisse en fixer le prix,
Et faire acheter de bons objets,
Pour indemniser les ouvriers [7],
Et faire distribution aux pauvres, aux nécessiteux et aux indigents.
De la sorte, ce sera pour vous un souvenir
Et pour moi un avantage.
Pour vous, qui aurez donné, ce sera une récompense,

[1] B. mes fautes.
[2] A. C. de la tunique, B. D. de pourpre. La version grecque a le mot myrrha.
[3] B. ajoute : ni l'honneur au défunt.
[4] Le grec : « Qu'on ne fasse pas mon panégyrique. »
[5] B. les pensées.
[6] D. omet le mot Édesséniens.
[7] D. que l'argent vienne au milieu et qu'il soit distribué.

Pour moi, qui ai conseillé, une rémunération gratuite.
Car autre est la récompense due aux actions,
Autre la récompense due aux paroles.
Mes bien-aimés, celui qui donne est plus grand
Que celui qui reçoit, comme vous l'avez appris [1].
Mes frères, je reçois votre don,
Que vous avez choisi pour m'en honorer,
Bien que j'en sois indigne [2],
Parce que j'ai consumé mes jours dans le péché.
Celui qui honore le prophète
Recevra la récompense du prophète [3].
Comme l'a juré [4] la bouche de notre Maître.
Bien que je sois pécheur [5].
Le Christ vous donnera votre récompense,
Parce que, pour lui et par confiance en lui,
Vous m'avez rendu honneur.
Celui pour lequel
Vous m'avez honoré, ô mes bien-aimés,
Vous donnera la récompense de vos vœux,
Et recevra vos offrandes.
Et, quoique je ne sois pas prophète,
Vous recevrez la récompense du prophète.
Bénie soit la ville dans laquelle vous demeurez [6],
Édesse, mère des sages,
Qui de la bouche vivante du fils
A été bénie par son disciple ;
Que cette bénédiction reste en elle
Jusqu'à ce que le saint apparaisse !
Celui qui me refusera ce dont il a fait vœu
Qu'il périsse de la mort d'Ananie [7],
Qui voulut tromper les Apôtres,
Mais, découvert, tomba mort à leurs pieds !
Celui qui aura porté un cierge devant moi
Que le feu à son tour le consume !
A quoi bon le feu
Pour celui qui porte en lui-même son propre feu ?

[1] *Act.*, xx, 35, selon la Peschita.
[2] D. omet.
[3] *Matth.*, x, 41. Le codex D. donne le texte exactement comme la Peschita.
[4] D. G. l'a dit.
[5] D. Comme la dit la bouche de Notre-Seigneur, et vous savez qu'il ne ment pas. Car il l'a promis de sa bouche et il ne trompe pas dans ses promesses.
[6] B. tu demeures.
[7] *Act.*, v.

Car, tandis que le feu extérieur brûle,
Le feu intérieur le consume.
La douleur intérieure me suffit,
N'ajoutez pas une douleur du dehors.
O mes frères, répandez vos larmes
Sur moi, sur mes compagnons, et sur mes semblables.
Car j'ai passé mes jours dans le péché
Et dans la vanité, sans profit [1].
Au moment où je n'y pensais pas,
Le voleur est venu me prendre;
A l'heure où je ne soupçonnais rien,
Le brigand est venu m'enlever ;
Il m'a conduit loin d'ici
Dans un lieu que je ne connaissais pas.
Je t'adjure, ô céleste guide,
De ne pas m'abandonner et de ne pas m'affliger.
Que si tu agis avec moi selon mes fautes
Quelle terrible calamité !
Que m'est-il donc arrivé ?
Lorsque je me rappelle ce que j'ai fait,
Mes genoux vacillent et mes dents grincent,
Et lorsque je me souviens de mes actions,
Le tremblement me saisit.
Je n'ai fait durant ma vie
Absolument rien de bon ;
Rien de bien n'a été fait par moi,
Dès le jour où mes parents m'ont engendré.
Ne m'ensevelissez pas avec des aromates,
Cet honneur ne me va pas ;
Pas d'essences, ni de parfums,
Cet honneur ne peut me servir [2].
Faites fumer l'encens dans le sanctuaire,
Et pour moi, accompagnez-moi de vos prières [3].
Offrez les parfums à Dieu
Et sur moi récitez les psaumes [4]
Au lieu des essences et des parfums,
Souvenez-vous de moi dans la prière ;
Car à quoi sert un parfum suave

[1] B. C. D. omettent ce vers à tort, car il forme le 4e vers de la strophe et complète le parallélisme.

[2] D. qui me délivreront pas du jugement.

[3] D. Souvenez-vous de moi dans vos prières.

[4] En syriaque les *Houlala*. Un houlala dans l'office liturgique comprend plusieurs psaumes.

Au mort qui ne peut plus le respirer ?
Apportez et faites fumer l'encens dans le sanctuaire
Pour oblecter ceux qui entrent [1].
N'enveloppez pas un cadavre fétide
D'une soie qui ne peut lui servir ;
Laissez gisant sur le fumier
Celui qui est devenu insensible à l'honneur.
Le luxe convient au riche
Et le fumier au pauvre,
La royauté aux descendants des rois
Et aux étrangers l'abjection [2].
Ne me déposez pas dans vos tombeaux,
Car leurs ornements ne me sont d'aucun secours ;
Je suis convenu avec mon Dieu
D'avoir la sépulture des étrangers.
Je suis étranger comme eux,
Déposez-moi, mes frères, avec eux.
L'oiseau aime son espèce
Et l'homme son semblable.
Déposez-moi dans le cimetière [3]
Où gisent les contrits de cœur,
Afin que le Fils de Dieu à son avènement
Répande sa rosée sur moi et me ressuscite avec eux.
Regardez, Seigneur, mes obsécrations
Et que vos miséricordes descendent sur moi.
Je vous en supplie, ô Fils miséricordieux,
Ne me traitez pas selon mes fautes.
Car si vous considérez les péchés,
Qui pourra supporter votre présence [4] ?
Et si au tribunal vous demandez raison [5],
Personne ne sera reconnu innocent.
Toute bouche sera fermée, comme il est écrit [6],
Et tout le monde sera reconnu coupable.
Ce n'est pas que je désespère,
Mais je rapporte ce qui est écrit.
Que dirai-je, ô Fils miséricordieux,
Si je ne vais pas au feu de l'enfer [7] ?

[1] D. Pour que les méchants obtiennent par lui miséricorde.
[2] D. aux adultères la peine.
[3] D. parmi les étrangers.
[4] *Ps.*, 129, 3.
[5] B. Et si vous êtes juge, D. si vous étiez comme nous.
[6] *Rom.*, III, 19.
[7] A. omet ne pas.

Il a fait miséricorde selon son habitude
Et ainsi votre grâce et votre clémence se font connaître.
Si vous prononcez la sentence
Selon la dictée de votre justice,
Pas un sur mille, pas deux sur dix mille
Ne seront reconnus justes.
Et ainsi, tu te tranquillises, ô Éphrem,
Tu te flattes que je ne condamnerai personne [1],
Que les innocents seront traités comme les coupables,
Les justes et les bons comme les méchants.
Mais il ne peut y avoir aucune société
Entre la lumière et les ténèbres [2].
Comment Abel et l'homicide Caïn
Pourraient-ils être jetés ensemble ?
Ou comment serait-il possible
Aux martyrs de demeurer avec leurs persécuteurs,
Sujet de leurs réclamations et de leurs plaintes ?
Si je parle de la sorte [3],
Ce n'est pas que je vous prie, ô Fils plein de bonté,
De traiter les méchants comme les bons,
Mais je vous supplie de faire miséricorde
Et à moi, et à mes compagnons, et à mes semblables.
J'ai donc dis et je répète
Tenant fermement à ma parole :
Si vous ne faites miséricorde
Personne ne verra votre royaume.
Un seul est innocent
Parmi tous ceux qui ont revêtu un corps.
Je ne dis pas ces choses
Parce que je suis pécheur ;
Je ne fais que rapporter sincèrement,
Mes frères, ce qui est écrit.
Laisse, ô Éphrem, tes sentences.
L'ange de la mort me dit :
Tes artifices ne te serviront de rien,
Tes ravisseurs [4] ne t'écouteront pas.
D'un ton sévère et irrité
Il me dit : Ferme la bouche ;
Tous ne sont pas comme toi,

[1] D. Que tu ne feras pas aux hommes.
[2] *II Cor.*, VI, 14.
[3] D. Je ne parle pas de la sorte, parce que je traite.
[4] D. Ton ravisseur ne tardera pas.

Des hommes perdus.
Car le pécheur s'imagine
Que tous sont comme lui ;
Comme l'aveugle se persuade
Que les autres lui ressemblent.
Venez, mes frères, m'étendre et m'arranger ;
Car c'est décidé, je ne reste pas.
Donnez-moi le Viatique,
Des prières, des psaumes, et saint Sacrifice.
Lorsque le trentième jour sera venu,
Faites, mes frères, mémoire de moi ;
Car les morts sont assistés
Par le sacrifice que font les vivants.
N'avez-vous pas remarqué le vin dans la cruche
Et le raisin mûr sur la vigne ;
Lorsque le raisin vivant mûrit sur la vigne,
Le raisin mort fermente dans la cruche.
Mes bien-aimés, si l'oignon à l'odeur forte
Eprouve la même sensation
Et germe dans l'intérieur de la maison
Lorsqu'il germe au dehors dans les champs,
A combien plus forte raison les morts
Ressentiront-ils leurs commémoraisons [1].
Si tu me dis, ô sage,
Ce sont là des choses naturelles,
Elles ne suffisent pas pour me convaincre ;
Il me faut des preuves.
Prends patience, je t'en apporterai
De l'Écriture, si tu veux.
A la troisième génération Moïse,
Dans ses bénédictions, a vivifié Ruben [2] ;
Si les morts ne reçoivent pas de secours,
Pourquoi le fils d'Amram l'a-t-il béni ?
Si les défunts ne ressentent rien,
Écoute ce que dit l'Apôtre :
Si les morts ne ressuscitent pas,
Pourquoi se font-ils baptiser pour les morts [3] ?
Si les descendants de Mathathias,
Qui connaissaient les mystères,
Ont expié par des sacrifices,

[1] D. au jour de leur commémoraison.
[2] *Deut.*, XXXIII, 6.
[3] *I Cor.*, XV, 29.

Comme vous l'avez lu, les fautes des troupes
Qui étaient tombées dans le combat
Et s'étaient souillées avec les Gentils [1],
Combien plus les prêtres du Fils de Dieu
Expieront-ils les fautes des défunts
Par leurs saints sacrifices
Et les prières de leurs bouches.
Lorsque vous viendrez faire mémoire de moi,
Que personne ne fasse le mal et ne pèche [2],
Mais veillez, mes frères, avec pureté,
Chasteté et sainteté.
Non que le péché de la chair
Soit le plus grave des péchés ;
Car il y a d'autres péchés
Plus graves que la luxure.
Mais je ne veux pas me rendre
Responsable à cause de vous.
Car le Seigneur me dira :
Éphrem, tu les a réunis
Les adultères et les fornicateurs ;
Or, il est écrit que Dieu les jugera
Dans le jugement final [3].
Que répondrai-je à cela ?
Mes bien-aimés, je crains très fort ;
Néanmoins, ce que je viens de dire,
Je le répète maintenant :
Celui que Dieu juge [4]
Obtient miséricorde à son tribunal ;
Parce que la concupiscence agit dans le corps,
Comme le ferment dans la pâte,
Et naît de l'intérieur de l'homme
Comme le feu de l'intérieur du fer ;
Et lorsqu'elle est née, elle le consume et le corrompt.
Venez, ô mes disciples, soyez bénis.
Par la puissance du Pasteur béni
Bien que je ne sois pas comme Noé,
Soyez comme Sem et Japhet ;
Bien que je ne sois pas comme Melchisédech,

[1] *II Mac.*, XII, 2. D. ajoute : et étaient mauvais dans leur conduite. B. omet combien plus et les trois vers suivants.
[2] D. Que personne ne pèche au jour de ma commémoraison.
[3] *Hebr.*, XIII, 3.
[4] D. Celui qui aime la sainteté.

Soyez comme Abraham [1].
Et bien que je ne sois pas comme Isaac,
Venez recevoir la bénédiction comme Jacob.
Bien que je ne sois pas comme Moïse,
Soyez comme Josué, fils de Noun ;
Et bien que je ne sois pas comme Élie,
Recevez mon esprit comme Élisée.
Aba, homme de miracle,
Que le Christ exalte ta mémoire !
Que tu resplendisses de la gloire des anges,
De l'éclat du visage de Moïse !
Que tous en te voyant comprennent
Que tu es le serviteur de Dieu !
Abraham, toi qui m'as suivi,
Que le Dieu d'Abraham t'exauce !
Qu'aussitôt que tu l'auras prié de t'ouvrir la bouche
Il la remplisse de sagesse !
J'ai entendu le Prophète dire :
Ouvre la bouche et je la remplirai [2].
Siméon, que Dieu t'exauce
Lorsque tu l'invoqueras par la prière !
Que la localité où tu te rendras
Soit remplie comme un calice !
Que les épouses s'empressent vers toi,
Ainsi que les vierges recluses,
Pour entendre de toi des paroles sages [3]
Et apprendre des choses utiles,
Pour recevoir [4] de toi leur salut
Et des avantages spirituels !
Que ton nom se répande dans le monde
Comme le médecin dans un camp !
Mara, citoyen d'Aghel,
Intègre, simple et pur ;
Intègre non par nature,
Mais simple par volonté,
Que Celui pour lequel tu m'as suivi dans la tribulation [5],
Confiant dans sa récompense,
Te donne avec les justes

[1] B. ajoute à tort Qidounaia.
[2] *Ps.*, LXXX, 11, selon la version simple.
[3] A. leur vie.
[4] A. pour apprendre.
[5] D. dans mes tribulations.

La récompense que reçoivent les saints.
Zénobe de Mésopotamie,
Guerrier et chasseur,
Que ta parole soit comme le feu,
Qu'elle consume les broussailles des fausses religions ;
Comme la flamme dévore la forêt,
Qu'elle dévore les fausses doctrines !
Élance-toi victorieux comme David [1]
Non contre Goliath, mais contre les fils de l'erreur.
Revêts-toi de l'armure des prophètes
Et de la cuirasse des apôtres,
Que ton Seigneur soit autour de toi
Une escorte toujours invincible !
Paulona [2], maudite soit ta mère ;
Malheur aux entrailles qui t'ont porté !
Tu t'es jeté dans toutes les erreurs,
Et tu tâtonnes dans toutes les questions.
Tu retireras de tout ce travail
Ce que Judas [3] a retiré de ses biens.
Le soutien que tu as abandonné
Laissera voir les meurtrissures [4] dans ton corps.
Parce que tu t'es appuyé sur un roseau brisé
Et que tu as abandonné le bâton de la croix.
Arvat [5], homme pernicieux,
Que ta mémoire soit effacée du livre de vie !
Parce que tu as laissé le vin du Christ
Pour boire la lie du péché.
Le Fils que tu as blasphémé
Se vengera de l'injure que tu lui as faite,
Et que lui ont faite les Ariens et les Anoméens [6],
Les Cathares et les Ophites,
Les Marcionites et les Manichéens,
Les Désanites et les Qouqiens,
Les Paulianites et les Vitalianiens,
Les Sabbatites et les Barbourianites.

[1] C. comme David parvient à vaincre et à surmonter le guerrier Goliath.
[2] C. Paulina.
[3] D. G. Juda, A. B. l'homme.
[4] A. B. le miracle.
[5] Ou Arout, C. Aurit, B. Arnout, D. Aroud ou Arvad, G. Arouandra, Arawad. Anarad.
[6] A. Les Ariens et les Manichéens, les Cathares et les Ophites, les Marcionites et les Anoméens, les Désanites et les Qouquiens, les Paulianites et les Batalinites (ou Vatalianites), les Sabbatites et les Barbarites. Les mêmes sectes sont énumérées dans les autres manuscrits, mais l'ordre diffère un peu.

Avec toutes les autres sectes détestables.
Béni soit celui qui a choisi l'Église sainte,
La brebis que la dent des loups n'a pas atteinte,
La colombe pure dont l'épervier rapace
N'a pu s'approcher [1] !
Car le calice que le Seigneur tient dans sa main
Est rempli de vin et de lie [2].
Les renégats en ont bu et se sont enivrés ;
Ils se sont séparés de l'Église et tournés contre Jésus ;
Le chien enragé, s'il le peut,
Mord même son maître ;
De même les hérétiques
Lancent des blasphèmes contre leur Maître.
Gloire à Celui qui est au dessus d'eux
Et dont ils ne peuvent atteindre la hauteur !
S'il y avait moyen pour les méchants
De monter au ciel,
Ils sèmeraient la discorde
Dans le séjour tranquille des bienheureux.
Leurs semblables s'en sont mêlés autrefois
Lorsqu'ils voulurent escalader les cieux [3].
La divine justice les condamna
Et ces impies furent couverts de honte et de confusion.
Si ceux qui voulurent monter
Jusqu'au séjour des anges célestes
Furent condamnés de la sorte
Et subirent la peine qui les frappa,
Quelle condamnation, mes frères,
Subiront ceux qui ont eu l'audace
De vouloir mettre des divisions
Entre le Père, le Fils et l'Fsprit-Saint ?
Persévérez, ô mes disciples, dans ma doctrine
Et ne reniez pas ma foi.
Celui qui doute de Dieu,
Qu'il soit errant sur la terre comme Caïn !
Si quelqu'un fait le Fils inférieur au Père,
Qu'il descende vivant sous terre !
Si quelqu'un émet des doutes sur le Saint-Esprit,
Qu'il n'obtienne pas de pardon !
Celui qui se sépare de l'Église,

[1] B. Que l'épervier n'a pu blesser.
[2] *Ps.*, LXXIV, 9, selon la version simple.
[3] *Gen.*, XI.

Qu'il soit couvert de lèpre comme Giézi !
Celui qui renonce à ma foi,
Qu'il subisse la corde de Judas !
Le blasphème est un grand crime,
Fuyez-le, mes bien-aimés ;
Car celui qui injurie et blasphème
Pèche contre le Dieu vivant [1].
Les péchés de la chair nous suffisent,
N'ajoutons pas à nos péchés.
Ce qui me donne de l'espérance
Et de la confiance devant Dieu,
C'est que je n'ai jamais outragé mon Seigneur,
Jamais le blasphème n'est sorti de ma bouche.
Je hais, Seigneur, ceux qui vous haïssent [2],
Et je n'aime pas vos ennemis.
Inscrivez mes paroles dans vos cœurs,
Et souvenez-vous de moi.
Car les méchants, après moi, viendront près de vous ;
Ils sont recouverts de peaux d'agneau,
Tandis qu'à l'intérieur ce sont des loups ravisseurs [3].
Les paroles de leur bouche sont douces,
Mais le fiel de leur cœur est amer.
Ils sont bons en apparence,
Mais ce sont des suppôts du démon ;
Fuyez-les, fuyez leurs doctrines [4]
Et ne vous approchez pas d'eux.
Vous savez que celui qui se trouve
Là où le roi est outragé,
Est traîné devant le tribunal
Et interrogé juridiquement,
Et s'il démontre qu'il n'a pas outragé,
On le condamne pour manque de zèle.
Ne t'assieds pas avec les hérétiques
Et ne va pas chez les renégats,
Il vaut mieux habiter avec le démon
Qu'avec un renégat.
Lorsque vous conjurez le démon il s'enfuit
Et ne peut résister à Jésus ;
Mais le renégat, quand tu le conjurerais mille fois,

[1] B. constamment contre Dieu.
[2] *Ps.*, CXVIII, CXIII.
[3] *Matth.*, VII, 15.
[4] B. omet fuyez leurs doctrines.

Il n'arrêtera pas sa méchanceté,
Et ne se relâchera pas de ses insanités.
Il est plus facile d'enseigner les démons
Que de ramener les enfants de l'erreur ;
Car les démons ont confessé et dit :
Vous êtes, Seigneur, *le Fils de Dieu* [1].
Et les renégats répètent constamment :
Qu'il n'est pas le Fils de Dieu.
Satan qui est en eux confesse,
Mais eux restent en dispute.
Si le platane peut croître sur la roche,
Le renégat peut admettre la vraie doctrine.
La roche peut être abaissée,
Et devenir une plaine, comme il est écrit [2].
Et alors le platane croîtra sur la roche
Et la parole du Prophète sera accomplie.
Ainsi, peut-être le renégat
Pourra admettre la vraie doctrine.
Si le corbeau peut devenir blanc,
Le méchant peut devenir juste.
Il arrive qu'en hiver la neige tombe
Et reste sur les ailes du corbeau,
Et ainsi il devient blanc un instant
Par la neige tombée sur ses ailes ;
Ainsi il peut arriver
Que les méchants, entendant la voix du jugement,
S'effraient des tourments,
Se repentent de ce qu'ils ont fait,
Rétractent leur conduite
Et se convertissent et reviennent [3] de leurs fautes.
Ecoutez mes préceptes, ô mes disciples,
Et souvenez-vous de mes paroles [4] ;
N'abandonnez pas ma foi
Et ne reniez pas mes paroles [5].
Lorsque vous verrez des clameurs
Et des troubles surgir dans la ville [6],
Veillez avec soin sur la vérité

[1] *Matth.*, VIII, 29.
[2] *Is.*, XL, 4.
[3] B. C. se repentent.
[4] B. omet ce vers.
[5] B. omet ce vers.
[6] B. C. dans le monde.

Et conservez la foi.
Car tout ce qui est écrit arrivera
Et ce qui est dit s'accomplira.
Le ciel et la terre passeront,
Mais la lettre Jod ne passera pas,
Comme notre Maître l'a attesté et dit [1],
Vous savez qu'il n'est pas menteur.
Au temps de Moïse, les magiciens
S'élevèrent contre le fils d'Amram,
Mais le doigt de Dieu les vainquit [2],
Comme ils l'avouèrent eux-mêmes.
La justice divine frappa
Ces incrédules d'ulcères hideux
Et, malgré eux, ils furent forcés
De confesser et de proclamer la vérité.
La Vérité sait attendre patiemment
Que l'injuste se repente,
Mais quand il s'élève dans sa pensée
Et se croit délivré, alors elle le renverse.
Lorsque Moïse fut envoyé
Pour emmener le peuple hors de l'Égypte,
Il entra et dit à Pharaon
Ce qu'avait ordonné le Seigneur de Pharaon [3].
Pharaon entendit, entra en fureur et en rage
Et prononça des paroles de blasphème [4],
Le bruit se répandit dans toute la ville
Et les notables du lieu l'apprirent.
C'était l'ordre de Dieu,
Personne ne peut l'anéantir ;
Le roi le comprit et il eut peur
De la sentence qui le menaçait.
Quel mortel ne serait saisi de crainte
A la vue de Dieu son Seigneur ?
Quel homme ne tremblerait pas
Se voyant devant Dieu ?
C'est ainsi que Pharaon trembla
Devant Moïse qui était son Dieu [5].
Les magiciens [6] d'Égypte se réunirent,

[1] *Matth.*, v, 18.
[2] *Exod.*, viii, 19.
[3] B. omet ce vers.
[4] B. C. ajoutent contre Moïse et contre Dieu.
[5] B. C. et devant son Dieu.
[6] B. C. les rois.

Pour voir ce nouveau prodige.
Le front de Moïse ressemblait
A un ange de feu et d'esprit.
Il était plus brillant que le soleil
Plus éclatant que l'éclair.
En le voyant, ils le prenaient pour Dieu lui-même ;
Mais, en l'entendant, ils le méprisèrent, car il était bègue.
Celui-ci le faisait venir du ciel,
Celui-là le traitait de rien,
Car, disaient-ils, s'il était quelque chose,
Il s'aiderait d'abord lui-même.
Moïse, comme vous l'avez compris,
Connaissait la langue du pays,
Parce qu'il avait été élevé à la cour de Pharaon
Dans toute la sagesse des Égyptiens,
Comme l'Apôtre nous l'atteste
Lorsqu'il parle de lui [1].
Bien que Moïse ne s'en aperçût pas,
L'Esprit-Saint habitait en lui
Et lui révélait ce qui s'est fait
Depuis Adam et par après ;
Il lui révélait aussi et lui disait
Ce que les magiciens tramaient contre lui.
Pharaon convoqua ses magiciens
Et réunit leurs disciples ;
Il voulut bien leur dire
Et leur ordonner touchant Moïse :
Voici le temps, voici le moment
De montrer vos prodiges.
Lorsque l'on fait la guerre,
Les hommes vaillants sont recherchés ;
Et lorsque les épidémies se répandent,
Les médecins sont en honneur.
Ne nous rendons pas un sujet de risée dans le monde
En nous laissant ridiculiser par un bègue.
Marchez au combat ;
En un instant, nous vaincrons.
Soyez vaillants à la bataille,
Et nous obtiendrons la victoire.
Tout le monde nous regarde,
Nous passons pour des thaumaturges.

[1] *Act.*, VII, 22.

Les rois de la terre nous engagent
Pour être le soutien de leurs guerres.
S'il arrivait qu'ils nous vissent
Ridiculisés par un bègue,
Ils se mettraient aussi à leur tour
A nous ridiculiser plus que lui.
Soyons des hommes de renom,
Rendons notre nom immortel ;
Qu'à notre nom tous tremblent
Qu'ils tremblent de s'élever contre notre peuple.
Car, bien que je sois roi,
Je ne me désintéresse pas plus que vous
Qu'il s'agisse de notre honneur
Ou de notre déshonneur.
Les magiciens s'animèrent
Comme des hommes excités par le vin,
Et firent de grandes promesses
Devant Pharaon, roi d'Égypte :
L'aurore, disaient-ils, ne s'élèvera pas sur l'Égypte
Que l'âme du fils d'Amram ne se soit élevée,
Vous serez encore au lit lorsque vous apprendrez
Que Moïse est mort et trépassé.
Pourquoi nous tracasser de cela ?
Ce n'est qu'un jeu d'enfant.
Entrez, mettez-vous au lit,
Et dormez en repos ;
Le moment de sa mort est proche,
Il ne verra plus d'autre lumière
Que la lumière de ce jour.
Ces magiciens de grand renom
Sortirent d'auprès de Pharaon.
Confiant dans ce qu'il venait d'entendre,
Le roi crut et fut persuadé.
Néanmoins, le sommeil s'enfuyait de ses yeux
Dans son attente de l'aurore,
Et lorsqu'il tombait assoupi
Ces choses reparaissaient en songe.
Les magiciens invoquèrent leurs démons
Et les envoyèrent à Moïse.
Ils partirent pour se rendre près du juste,
Mais la grâce divine les repoussa.
Comme le tourbillon disperse le feu,
Ainsi la prière les dispersa ;

Et comme le vent emporte la fumée,
Ainsi la justice divine les dissipa.
Ils s'enfuirent tous loin de Moïse
Comme des troupes qui sont vaincues,
Ou comme les voleurs, quand ils entendent
La voix des gardes qui arrivent,
S'enfuient tous aussitôt
Et reviennent sur leurs pas.
Comme les ténèbres s'enfuient devant la lumière,
Ainsi ces malfaiteurs s'enfuirent devant Moïse
Et, d'une course rapide et troublée,
Revinrent près des magiciens
Et leur dirent :
Cet homme est plus fort que nous.
Il ne nous permet pas même de venir
Jusqu'aux limites du lieu où il se tient.
Le jour monta, la lumière parut,
Pharaon assis attendait
Qu'ils traitassent Moïse le prophète [1]
Comme ils l'avaient promis.
Lorsque le temps fut passé,
Comme personne n'apportait de nouvelle
Le roi les envoya chercher,
Les fit venir et leur dit :
Comment et pourquoi
Ce que vous aviez dit n'a-t-il pas eu lieu ?
Vous aviez dit : qu'il ne verrait plus d'autre lumière
Que celle du jour présent [2].
Les insensés répondirent :
Ayez un peu patience,
Et laissez cet homme tranquille [3].
Nous ne pouvons, ô roi,
Rien faire avec précipitation,
Car le jour de la nouvelle lune
Est un jour néfaste [4],
Lorsque la lune décroîtra
La vie de Moïse diminuera avec elle.
L'insensé les écouta et les crut ;
Car il partageait leurs erreurs.

[1] B. C. l'homme Moïse.
[2] B. C. omettent ce vers.
[3] B. C. ajoutent : jusqu'à ce que nous ayons réalisé notre dessein.
[4] B. C. car aujourd'hui il n'est pas permis, parce que c'est la nouvelle lune.

Ils prirent [1] des prétextes vis-à-vis de Moïse,
Jusqu'à ce que vînt le temps fixé.
Ils prirent des cheveux et des vêtements de Moïse
Et en ornèrent sa statue,
Ils la placèrent à l'entrée d'un tombeau
Et y firent venir leurs démons.
Ici paraissent les démons et leurs princes,
Les esprits immondes,
Les chefs de l'armée de gauche
Avec le chef suprême de tous [2].
Chacun d'eux menaçait
De frapper Moïse à mort.
Toute la troupe s'élança;
Ils s'avancent tous ensemble;
A l'instant même, de loin,
Ils élèvent les yeux et voient
Les anges l'entourer
Comme aux jours d'Élisée.
Ils poussent des cris [3] et s'enfuient loin de lui
Voyant qu'ils ne peuvent l'atteindre.
La justice divine les disperse,
Et la bonté de Dieu les mit en fuite [4].
Ils s'en retournèrent confus
De n'avoir rien pu contre la force de Moïse.
Les magiciens virent ce qui s'était passé
Et furent saisis d'épouvante.
Cette ruse les avait couverts de honte !
Les fourbes en imaginèrent une autre.
Ils prirent du vin et le mirent dans un vase,
Ils appelèrent les serpents et les dragons;
Ceux-ci sortirent et montèrent sur le vase [5],
Vomirent leur venin et le jetèrent dans le vin.
Alors ils prirent la coupe, ils la portèrent à Moïse
Pour qu'il but sans défiance et subit le poison :
Prends [6], bois ce vin
Que le roi d'Égypte t'envoie;

[1] B. C. ils énoncèrent.

[2] A. E. au lieu des esprits immondes, etc., mettent : les chefs des bataillons de leur armée, les commandants de leurs troupes avec leur chef suprême. Chacun d'eux prit un corps pour frapper Moïse à mort.

[3] B. C. Ils s'en vont.

[4] B. les poursuivit.

[5] E. se mirent sur les vins.

[6] B. voici.

Car le roi, aujourd'hui,
T'a élevé à un haut degré d'honneur ;
Parce que ce vin est fort vieux,
Le fond est trouble et obscur.
Moïse, qui connaissait la fraude,
Eut un sourire de mépris [1] ;
Il prit et but en leur présence
Du vin qu'ils lui avaient présenté.
Il signa la coupe [2] au nom du Seigneur,
Puis il prit et but sans rien souffrir [3].
Afin qu'ils ne crussent pas qu'il ignorait
Leurs fraudes et leurs pièges,
Il leur dit ingénûment :
Allez vers celui qui m'a envoyé
Le vin mêlé de venin de serpent.
Voici le ravisseur [4] qui vient et s'approche.
Cesse, Éphrem, tes sentences.
Je vous adjure, ô Seigneur Jésus,
Comme un homme adjure son ami,
Ne me placez pas à gauche [5],
Au moment où vous apparaîtrez.
Par votre vie, je ne mens pas
Dans ce que je vais dire :
Lorsque j'étais encore petit enfant
Et que ma mère me tenait sur son sein,
Je vis comme en songe
Ce qui devint la réalité.
Une vigne poussa sur ma langue,
Elle grandit et s'éleva jusqu'au ciel,
Elle donna des fruits sans fin,
Et des feuilles sans nombre,
Elle s'étendait, s'ouvrait, donnait ;
Le monde entier [6] s'approchait,
Il cueillait, et sa fécondité ne diminuait point.
Au contraire, plus on cueillait
Et plus les grappes se multipliaient.
Les grappes, c'étaient les *Mimrés* (discours),

[1] E. un sourire cachément.
[2] A. E. le vin.
[3] B. C. ajoutent : du poison des serpents.
[4] C. E. ton ravisseur.
[5] C. à ta gauche.
[6] A. E. ajoutent : se répandait, entourait.

Les feuilles les *Madraschés* (hymnes),
Le donateur c'est Dieu.
Gloire à Lui pour sa munificence,
Il m'a donné selon sa volonté
Du trésor de ses richesses.
Demeurez en paix, mes amis,
Et priez pour moi, mes bien-aimés,
Voici que le temps est venu
Pour le marchand de regagner son pays.
Malheur à moi, tous mes gains sont perdus,
Et toutes mes richesses sont dissipées.
Sur les bons on n'a pas à pleurer,
Car ils entrent dans le scheol pour la vie bienheureuse [1],
Mais sur moi, mes compagnons et mes semblables.
Versez des larmes, ô mes frères,
Car nous avons passé dans l'oisiveté
Nos jours et nos moments.
Que le pays reste en repos,
Et ses enfants dans la joie !
Que les Eglises jouissent de la paix,
Et que les méchants cessent de la persécuter !
Que les méchants deviennent bons
Et les pécheurs pénitents !
Salut, ô guide angélique,
Qui conduis l'âme hors du corps
Et les sépare l'un de l'autre,
Conduis chacun dans leur demeure jusqu'à la résurrection !
Tandis qu Éphrem parlait ainsi
Tout le peuple pleurait.
Il y avait là une jeune fille
Du nom de Lamprotathé,
Fille du grand chef militaire
Préfet d'Édesse.
D'une voix douloureuse,
Elle s'écria avec sanglots :
Quel malheur fond sur Édesse !
Aujourd'hui, son mur de soutien est brisé,
Aujourd'hui, s'éteint la lumière
De cette cité si renommée.
Puis, fendant la foule des hommes et des femmes,
Elle se précipita vers lui, sur sa poitrine

[1] B. pour le repos.

Pleurant et l'adjurant [1]
Et lui disant ces paroles :
Par Celui qui a habité en toi comme il l'a voulu,
Et qui a parlé par toi comme il lui a plu,
Ordonne-moi de faire
Un nouveau sépulcre selon ma demande,
Et aussi un autre pour moi,
Pour me placer à tes pieds
Soit dans les enfers avec toi, seigneur,
Soit dans le royaume céleste, ne m'abandonne pas.
Retire-toi de moi, jeune fille,
Que Notre-Seigneur exalte ta mémoire ;
Combien tes demandes me troublent
Et combien tes dires me flattent
Combien tes paroles sont dignes !
Les pleurs te conviennent,
Parce que je ne remplirai pas ton désir [2],
Je crains le scandale ;
Je crains qu'on ne dise après ma mort :
Elle était l'amante d'Éphrem.
Va, et fais comme je l'ai dit [3] :
Que tes compagnes travaillent avec toi.
Ne faites pas un sépulcre de marbre [4] ;
Car la magnificence ne me convient pas.
Je te demande une seule chose
A toi et à tes compagnes :
Ne vous faites pas porter en litière,
Et ne faites pas soumettre les hommes au joug.
Car j'ai entendu l'Apôtre dire :
La tête de l'homme c'est le Christ [5].
Souvenez-vous qu'il y a un jugement,
Afin de ne pas éprouver de confusion devant le juge.
Car j'ai appris qu'il est écrit :
Il sera rendu à chacun selon ses œuvres [6].
La jeune fille jura
Devant toute la foule et dit :
« Par le Dieu que tu as servi

[1] B. omet.
[2] B. ajoute : Je crains tes adjurations et ferai ta volonté.
[3] A. E. comme tu l'as demandé.
[4] B. C. omettent ce vers et ont à la place : qu'elles ne multiplient pas mon honneur, parce que l'honneur ne me convient pas.
[5] *I Cor.*, XI, 3.
[6] *Rom.*, II, 6.

Dès ta jeunesse jusqu'à ta vieillesse
Je ne m'assiérai jamais dans une litière
Et les hommes ne me porteront pas.
Si je ne tiens pas mon serment
Et si je transgresse vos ordres,
Que je sois confondue devant tous [1]. »
Éphrem : « Avant de mourir, je veux te bénir :
Que l'autorité ne te fasse jamais défaut
Jusqu'à ce que Dieu vienne
Dissoudre la terre et le ciel ! »

III

EXAMEN ET AUTORITÉ DE CE DOCUMENT

Tel est ce remarquable discours écrit, comme la plupart des *Mimrés* de saint Éphrem, en vers de sept syllabes selon la loi et le rythme du parallélisme synonymique, parallélisme qu'on remarque aussi dans la poésie hébraïque. Pour faire mieux comprendre l'art poétique de ce morceau et des autres du même genre, disons que quatre vers forment une phrase. La phrase se compose de deux membres et chaque membre est composé de deux vers qui se correspondent pour le rythme et expriment souvent en termes synonymes la même chose. D'autres fois, ils forment antithèse. Une version ne rend qu'imparfaitement ce caractère, et le rythme lui échappe complètement. Malgré cela, ces adieux du poète mourant ont, même dans la traduction, un caractère de grandeur, de magnificence et de profonde piété qui frappe.

Surius le premier a inséré dans ses *Vies des Saints* une traduction latine, faite sur le grec, du Testament de saint Éphrem. Mon compatriote, Gérard Voskens ou Vossius, a fait une nouvelle traduction latine d'après les manuscrits grecs de Rome et de Crypto-Ferrata et il l'a insérée avec des variantes et de savantes notes dans le recueil latin des *Œuvres de saint Éphrem* qu'il publia à Rome, de 1589 à 1598 [2]. Vossius croit avec raison que l'histoire de la jeune Lamprotathé n'appartient pas au Testament ; elle aura été ajoutée par les disciples du saint comme complément.

Le Testament de saint Éphrem a aussi été traduit en slave avec

[1] E. diffère : Que ma jeunesse soit tournée en dérision, et si j'ai parlé faussement que je sois confondue devant tous ; moi aussi, avant de mourir, etc.

[2] *Opera omnia S. Ephraem syri.* Romae, 1589-1598. Trois vol. in-fol. Le Testament se trouve au tom. IIIe, p. 289-305.

d'autres pièces du grand poète syrien. Kohlius ou Kohl, qui a fait connaître cette traduction, n'y reconnaît pas le style du diacre d'Édesse [1]. Il aurait sans doute changé d'avis s'il avait vu le texte syriaque. Kohl n'admet donc pas l'authenticité du Testament. Rivet l'a suivi avec quelques autres. Mais Gérard Vossius [2], Baronius [3], Noël Alexandre [4], Dupin [5], Tillemont [6], Dom Ceillier [7], Fabricius [8], Fessler-Jungmann [9], C. Eirainer [10], W. Wright [11], et surtout Assémani [12], reconnaissent l'œuvre du grand poète syrien. Plus récemment, M. Rubens Duval l'a révoqué en doute [13].

Saint Grégoire de Nysse avait déjà sous les yeux la version grecque du Testament telle qu'elle est éditée, lorsqu'il fit le panégyrique du Saint ; car il cite la vision de la vigne, la guérison du démoniaque, les recommandations dernières du diacre d'Édesse : « Je ne puis, dit-il, mieux faire pour démontrer ce que j'avance que de rapporter les paroles du Saint lui-même : « Jamais, dans toute ma vie, je n'ai outragé Dieu ; jamais une parole insensée [14] n'est sortie de mes lèvres. Durant toute ma vie, je n'ai injurié personne, et je n'ai eu de dispute avec aucun fidèle [15]. » Ces deux passages se lisent dans les mêmes termes dans la version grecque, avec cette différence toutefois que les mots : « Et je n'ai eu de dispute avec aucun fidèle », qui, en syriaque, forment un vers, manquent dans le texte grec que reproduit Assémani, tandis qu'ils se trouvent dans la version latine de Vossius, faite sur de meilleurs manuscrits [16].

Saint Grégoire ajoute un peu plus loin : « Sur le point de monter au ciel, Éphrem nous a laissé cette douce parole, qui nous enseigne la pauvreté : « Éphrem n'a jamais eu ni bourse, ni bâton, ni besace ; il n'a possédé sur la terre ni or, ni argent, ni rien autre chose. Car j'ai entendu le bon roi dire à ses disciples dans l'Évangile : Vous ne posséderez rien sur la terre. » Et encore : « Sur le point de monter vers la vie bienheu-

[1] Voir *S. Ephraem syri, Opp. gr. lat.*, II, *Proleg.*, p. XL.
[2] Lieu cit.
[3] *Annales* ad a. 378.
[4] *Hist. Eccl.*, sect. IV, c. IV, a. 17.
[5] *Hist. des Aut. Eccl.* II, 252 et 260.
[6] *Mémoires*, tom. VIII, p. 736.
[7] Ed. Vivès, tom. VI, c. I, p. 11-22.
[8] *Biblioth. gr.*, VIII, 230.
[9] *Institutiones patrol.*, II, 41.
[10] *Der heilige Ephraem der Syrers.* Kempten, 1889, p. 9.
[11] *A Short History of syr. litt.*, London, 1894, p. 37.
[12] *S. Ephraem syri, Opp. gr. lat.*, I *Proleg.*, X ; II *Proleg.*, XXXVI, XL-XLIV.
[13] *Histoire d'Edesse*, Paris, 1892, p. 159.
[14] En syriaque : blasphématoire.
[15] *S. Gregor. Nyss.*, *Opp. Patrol. gr.*, XLVI, 827.
[16] Voir *S. Ephraem syri, Opp. latine*, ed Vossius, III, 290 A., et 297 B., et *S. Ephr.*, *Opp. gr. lat.*, II, 231 E., et 243 F. Comparez le texte syriaque. *Ibid.*, 396, C., et 404 D.

reuse et céleste, il portait cette sévère défense : Vous ne consacrerez à Éphrem ni panégyrique, ni chant laudatoire ; vous ne m'ensevelirez pas dans un vêtement précieux, vous ne placerez pas mon corps dans un sépulcre particulier ; car je suis convenu avec mon Dieu d'avoir ma demeure parmi les étrangers [1]. »

Métaphraste confirme le témoignage de saint Grégoire de Nysse : « La grande richesse d'Éphrem, dit-il, était de ne rien posséder. Nous avons là-dessus son témoignage et les paroles qu'il prononça à son lit de mort : Rien n'est plus digne de foi et plus vrai. » Et Métaphraste cite les paroles que saint Grégoire de Nysse a reproduites plus haut [2].

Les *Actes* syriaques de saint Éphrem publiés au tome IIIe de ses *Œuvres* mentionnent son Testament [3] ; les *Actes* que j'ai publiés en font autant en parlant de la vision de la vigne et y font encore allusion dans ce passage : « Il fut inhumé dans le cimetière des étrangers. Car il avait ordonné qu'on l'ensevelît simplement dans son habit de moine et qu'on déposât son corps dans le cimetière des étrangers [4]. » Ce qui est, en effet, comme nous l'avons vu, ordonné dans son Testament.

Ces témoignages sont sans doute plus que suffisants [5]. Mais l'examen du document tel qu'il nous est transmis fait naître de grosses difficultés. Avons-nous le Testament tel que saint Éphrem l'a écrit ? N'y a-t-il pas de graves interpolations ? Je réponds de suite. Il y a des interpolations ; mais il est facile de les reconnaître, de les retrancher et de conserver à saint Éphrem ce qui lui appartient.

D'abord l'histoire de la guérison du démoniaque insérée dans la version grecque doit être retranchée, car elle ne se trouve dans aucun des cinq manuscrits syriaques que nous possédons. Il est vrai que saint Grégoire de Nysse, et Métaphraste après lui, la rapportent ; mais ils ne la donnent pas comme insérée dans le Testament. Ce sera sans doute le traducteur grec qui l'aura apprise des disciples du Saint et l'aura ajoutée à son tour, parce que cet événement se sera produit dans les derniers temps de la vie du Saint. Il est toutefois à remarquer que les *Actes* syriaques de Rome et de Paris ne mentionnent pas ce fait.

Trois manuscrits syriaques contiennent la longue digression sur Moïse et les magiciens. Cette pièce est tout à fait dans le style de saint Éphrem. Pour s'en convaincre, il suffit de la comparer avec les deux poèmes sur Joseph et sur Jonas. On doit même ajouter que de semblables

[1] *S. Greg. Nyss., Loc. cit.,* col. 837 B. et D. Comparez Vossius. *Loc. cit.,* 290 et 291 ; et *S. Ephrem,Opp. gr. lat.,* II, 232 et 233 ; texte syr. 397 et 398. La version de Vossius est de nouveau ici plus conforme à S. Grégoire de Nysse que le texte grec d'Assémani.

[2] *Vita S. Ephraem. Patrol. gr.,* CXIV, col. 1261.

[3] *Opp. syr. lat.,* III, p. LXII.

[4] *S. Ephraem syri Hymni et Sermones,* II, col. 87.

[5] On pourrait y ajouter le témoignage de Gennade que nous donnons plus loin.

digressions se trouvent dans le grand discours *sur Notre-Seigneur*, qui est certainement authentique [1], et dans d'autres encore. Néanmoins, comme elle manque dans le Codex de la Propagande et dans la version grecque, je crois avec J. S. Assémani que ce morceau a été inséré dans le texte authentique et pris d'un autre écrit de saint Éphrem.

Tous les manuscrits syriaques, sauf celui de la Propagande, contiennent l'épisode de la jeune Lamprotathé. La version grecque la contient également. Cependant, il ressort évidemment du texte, comme Gérard Vossius l'a déjà remarqué, que cet épisode aura été ajouté par les disciples du Saint à la suite du Testament, parce qu'il se rapportait aux derniers moments du pieux moine et formait le complément de ses dernières volontés exprimées dans le Testament. Saint Éphrem termine donc par ces paroles :

« Salut, ô guide angélique,
Qui conduis l'âme hors du corps
Et les sépare l'un de l'autre,
Conduis chacun dans leur demeure jusqu'à la résurrection ! »

Quelqu'un de ses disciples aura ajouté cette note historique : « Tandis qu'Éphrem parlait ainsi, tout le monde pleurait. Il y avait là une jeune fille du nom de Lamprotathé, etc. » Cette addition ne saurait infirmer en quoi que ce soit la valeur du Testament auquel elle est jointe.

W. Wright [2] prend aussi pour une interpolation la vision de la vigne avec ses grappes et ses feuilles, symboles des Mimrés et des Madraschés du grand poète syrien. Il est vrai que la version grecque ne contient pas ce passage. Malgré cela, J. S. Assémani et Alsleben [3] le reçoivent comme authentique, et avec raison, ce semble, car saint Grégoire de Nysse mentionne cette vision en ces termes : « On rapporte qu'Éphrem a dit de lui-même qu'étant encore enfant il avait eu une mystérieuse vision. Il avait vu une vigne pousser sur sa langue, etc. [4] » C'est donc saint Éphrem lui-même qui avait rapporté ce fait. Or, nous le trouvons effectivement dans son Testament, et nulle part ailleurs. Les *Actes* que j'ai publiés sont encore plus explicites : « Lorsqu'il était encore enfant, comme quelques-uns le racontent *et comme il l'a écrit lui-même dans son Testament,* il vit en songe ou en vision une vigne pousser sur sa langue, etc. [5]. Les *Actes* du Vatican en rapportant cette vision disent de même que saint Éphrem la consignée dans son

[1] *S. Ephraem syri Hymni et Sermones,* I, col. 147-274. Voir dans ce discours la digression sur le Veau d'or, col. 159-163. Voir aussi la description de la ruine de Sodome dans le discours *Sur la réprimande. Ibid.*, tom. II, col. 374-382.
[2] *Short History of syriac Litterature,* p. 37, note.
[3] *Das Leben des heiligen Ephraem des Syrers.*, Berlin, 1853, p. 36, note.
[4] S. Greg. Nyss., *Patrol. gr.*, XLVI, 833 en bas.
[5] *S. Ephraem syri Hymni et Sermones,* II, 30.

Testament [1]. Métaphraste attribue également le récit de cette vision à saint Éphrem [2]. Voilà plus d'autorités qu'il n'en faut pour confirmer les manuscrits.

Le grand docteur des Syriens dit clairement qu'il écrit son Testament sentant sa mort approcher : « Du lit sur lequel il est monté, Éphrem n'en descendra plus. » C'est donc dans sa dernière maladie qu'il a écrit ce morceau si sublime et si touchant. Il était bien près de la mort, puisqu'il dit : « L'huile manque dans la lampe et la flamme vacille pour s'éteindre. » Les *Actes*, qui fourmillent d'erreurs, mais qui ici sont confirmés par Palladius et Sozomène, rapportent qu'une famine désola Édesse. A cette occasion, Éphrem se dévoua pour secourir les malades et ensevelir les morts. Il exhorta les riches à faire l'aumône et réussit si bien par son éloquence et sa charité à les persuader qu'il put disposer trois cents lits dans un hôpital improvisé pour recevoir les malades et les mourants. L'année suivante ayant ramené l'abondance, il retourna à sa cellule et un mois après il mourut. Ce fut sans doute durant ce dernier mois de sa vie qu'il écrivit son Testament. Comme je l'ai établi ailleurs [3], et comme on le verra plus loin, Éphrem mourut le 9, le 18 ou le 19 juin 373.

Saint Éphrem parle avec un sentiment d'humilité et de piété profondes. Il s'approprie les textes de l'Écriture où le nom d'Éphraïm se trouve cité, parce qu'en syriaque Éphraïm et Éphrem c'est le même nom. La poésie syrienne, et surtout saint Éphrem, aiment beaucoup ces paronomases. Il parle de sa vie passée et tout en déplorant amèrement ses fautes, il proteste qu'il n'a jamais injurié personne, ni manqué à la charité ; mais il a combattu les ennemis de l'Église à laquelle il a toujours été fidèle ainsi qu'à Dieu. Il conjure ses frères et ses disciples bien-aimés de prier pour lui après sa mort, surtout au saint Sacrifice de la Messe. Il mentionne en particulier la messe du trentième jour : « Lorsque le trentième jour sera venu, faites mémoire de moi ; car les morts sont assistés par le sacrifice que font les vivants. » L'efficacité des suffrages pour les morts est une doctrine que saint Éphrem développe avec beaucoup d'éloquence dans ses hymnes pour les défunts. Il demande d'être enterré, sans faste, comme les pauvres, non dans la soie, mais dans son habit de moine ; il veut que son cercueil soit porté non à bras mais sur les épaules, dans le cimetière des étrangers ; il se reconnaît indigne de tout honneur, à cause de ses péchés, et tremble de paraître devant Dieu, mais il a confiance en sa miséricorde qui pardonne. On voit men-

[1] *S. Ephr. syri, Opp. syr. lat.*, III, p. XXXV.

[2] *Patrol. gr.*, CXIV, 1259. La vision de la Vigne est encore mentionnée par l'auteur grec anonyme, par le Ménologe de Basile, par le Ménologe arménien (*S. Ephr., Opp. gr. lat.*, I *Proleg.*, p. XXIX-XXXIV), et dans les *Apophthegmata Patrum, Patrol. gr.*, LXV, col. 167.

[3] *S. Ephraem syri Hymni et Sermones*, II, col. 90-98.

tionnés ici plusieurs usages qui sont évidemment très anciens. Il défend de placer son corps dans l'église, lieu trop saint pour des pécheurs comme lui, ou sous l'autel, place qui est réservée aux martyrs. Il ne veut pas de pompe à ses funérailles ; pas de parfums, d'encens, de cierges. Ces choses sont réservées à Dieu et doivent brûler dans son temple. Il parle ainsi par excès d'humilité. On voit par là que c'était déjà dès lors l'usage à Édesse d'employer les cierges aux funérailles.

Le Saint voyant ses derniers moments approcher avait réuni ses principaux disciples autour de son lit pour leur dire ses derniers adieux ; d'autres fidèles d'Édesse étaient accourus. Il adressa des recommandations générales à tous et des recommandations particulières à ses disciples de prédilection : Aba, Abraham, Siméon, Mara, Zénobe, Paulona ou Paulina et Arvat ou Aurout.

Aba, dont le saint fait un grand éloge, n'est guère connu. Antoine, le rhéteur de Tagrit, cite de lui deux passages dans son *Traité du Saint Chrême* et lui donne l'épithète de « Mar », qui indique la sainteté ou une dignité ecclésiastique. Dans un recueil de témoignages des Pères, écrit l'an 886, on cite un extrait de son *Commentaire* sur le *Ps.* XLI, un extrait de son *Discours* sur Job et plusieurs extraits de son *Commentaire sur l'Evangile* [1].

Abraham, dont il est ici question, ne doit pas être confondu comme l'a fait Baronius [2], avec Abraham Qidounaia dont saint Éphrem a écrit la vie et loué les vertus dans ses hymnes [3]. Abraham Qidounaia, est mort en 366, sept ans avant saint Éphrem [4]. On n'a aucune donnée sur ce disciple d'Éphrem non plus que sur Siméon et Mara. Mais Zénobe est cité dans le *Catalogue* d'Ebed-Jésus : « Zénobe écrivit contre Marcion et contre Pamphile [5]. Il fut diacre d'Édesse et maître de saint Isaac le docteur [6]. »

Paulona ou *Paulina* est également cité par Ebed-Jésus dans son *Catalogue :* « Paulona composa des hymnes et des discours contre les Scrutateurs et des dissertations contre Marcion, ainsi que sur les fidèles et sur la foi [7]. » Gennade en parle en ces termes : « Paulinus presbyter,

[1] Voir Wright *Catal. of syirac Mss. in the Brit. Mus.,* p. 921, 1002.

[2] Dans ses notes au *Martyrologe romain,* au 16 mars.

[3] J'ai publié ces hymnes dans *S. Ephr. syri Hymni et Sermones,* III, 750 et suiv. J'ai publié les *Actes* dans *Analecta Bollandiana,* tom. X.

[4] J'ai tiré cette date du cod. add. 12.155, fol. 177 du British Museum. Ce codex est du VIII[e] siècle. Il donne la date de la mort d'Abraham Qidounaia, de S. Julien Saba et de S. Éphrem en ces termes : « L'an 678, le 14 de Conoun qedim (366 de Jésus-Christ, le 14 décembre) mourut Mar Abraham Qidounaia. L'an 678, le 15 de Schebat (15 février 369 de Jésus-Christ) mourut Mar Julien Saba. L'an 684 mourut Mar Éphrem, le 18 de Haziran (18 juin 373). »

[5] Dans Assémani *Bibl. orient.,* I, 168-169 ; III, part. I, 43.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, tom. III, part. I, p. 170-171.

discipulus beati Ephraem diaconi, homo acris valde ingenii, et in divinis valde doctus Scripturis : sed vivente magistro clarus in doctoribus ecclesiasticis fuit, et maxime ex tempore declamator. Post illius autem obitum, amore primatus et nominis, separans se ab Ecclesia scripsit contraria fidei multa. Huic obiturus beatus Ephraem astanti sibi dixisse fertur : Vide, Paulina, ne te submittas cogitationibus tuis, et eleveris ; sed quum te ad parum comprehendisse Deum putaveris, crede nec intellexisse. Praesenserat enim illum ex studiis vel sermonibus nova investigare et in immensum intellectum haereseon tendere : unde et frequenter Bardesanem novellum eum vocabat [1]. » Gennade semble avoir eu sous les yeux une traduction latine très fautive du Testament de saint Éphrem.

Arvat, qu'on écrit aussi Aroiud, Arout, Aurit, Arnavad, Arnavit, n'a pas laissé d'écrits qui soient venus jusqu'à nous, à moins qu'il ne faille l'identifier avec Aod, archidiacre d'Édesse, dont parle Barhébreus dans sa *Chronique ecclésiastique*. Sozomène parle ainsi de ces disciples d'Éphrem : « On dit qu'il a écrit environ trois millions de vers et qu'il a eu de nombreux disciples, pleins de zèle pour son enseignement : Abba, Zénobe, Abraham, Mara et Siméon sont très connus, et les jeunes Syriens et tous les amis d'un enseignement soigné les élèvent très haut. Ils vantent aussi l'éloquence de Paulona et d'Aranad, mais ils disent qu'ils ont failli à la vraie foi [2]. » Nicéphore Callixte, qui copie Sozomène, met Anarad au lieu de Aranad [3]. Au reste, ce personnage est inconnu.

Avec Arvat, saint Éphrem énumère les autres sectes qu'il répudie. Les manuscrits ont ici beaucoup de variantes et ne suivent pas tout à fait le même ordre dans leur énumération. Les Ariens et les Anoméens sont combattus dans les Hymnes contre les *Scrutateurs*, les Désanites ou partisans de Bardesanes, les Marcionites et les Manichéens font l'objet des Hymnes contre les *Erreurs*. Les Cathares ou purs, qui niaient la pénitence après le baptême, et les Ophites, adorateurs du démon-serpent, ne sont pas, je pense, nommés dans ce que nous possédons de saint Éphrem ; mais le Saint réfute les erreurs des premiers dans ses Hymnes et Discours sur la pénitence, et les seconds, dans ses Commentaires et ses Sermons exégétiques, qui ne sont que ses Hymnes sur l'Église. Les Qouquiens et les Sabbatites sont expressément nommés et combattus dans les Hymnes contre les *Erreurs* [4].

Les Barbourianites et Vatalianites (Valentiniens ?) ne me sont pas connus. Peut-être font-ils partie des neuf sectes que saint Éphrem, d'après

[1] *De Scriptor. Eccl.*, 3. *Patrol. lat.*, LVIII, col. 1062-1063.
[2] *Hist. Eccles.*, III, 16.
[3] *Hist. Eccles.*, IX, 16.
[4] *Opp. syr., lat.*, II, 440. Les éditeurs ont appelé ces hymnes « Sermones adversus haereses. » Mais ce ne sont pas des Mimrés ou Discours, ce sont des Madraschés ou Hymnes. Il en est de même des « Sermones adversus scrutatores » : ce sont non des discours, mais des hymnes ou odes.

les *Actes* de Paris, trouva à Édesse ; peut-être aussi les manuscrits sont-ils fautifs en cet endroit. Cette dernière conjecture paraît d'autant plus plausible que les manuscrits offrent pour ces hérétiques de nombreuses variantes.

Le poète mourant exhorte avec véhémence ses disciples à éviter tout commerce avec les hérétiques. Il semble d'abord regarder leur conversion comme impossible, puisqu'il est aussi difficile de les blanchir que « de blanchir un corbeau » ; mais il adoucit cette exagération lorsqu'il dit en terminant : « Il peut arriver que les méchants entendant la voix du jugement s'effraient des tourments, se repentent de ce qu'ils ont fait, rétractent leur conduite et se convertissent et reviennent de leurs fautes. »

On adresse au Testament de saint Éphrem un dernier reproche. Le Saint a dit : « Édesse, mère des sages, qui de la bouche vivante du fils a été *bénie* par son disciple, que cette bénédiction reste en elle jusqu'à ce ce que le Saint apparaisse ! »

Éphrem fait évidemment allusion à la correspondance d'Abgar avec le Sauveur qu'Eusèbe reproduit dans son *Histoire ecclésiastique* [1].

« On a, dit Eusèbe, le témoignage écrit de ces événements, tiré des archives d'Édesse, ville alors gouvernée par des rois. Là donc, dans les Actes publics qui contiennent les anciens faits et ceux d'Abgar, on trouve, conservés depuis lors jusqu'à présent, ceux dont nous parlons. Mais il faut entendre les lettres elles-mêmes tirées pour nous (par nous ?) des archives et traduites mot à mot, de la langue syriaque. » Eusèbe ajoute à la correspondance tirée des archives la conversion d'Édesse par saint Thaddée ou Adée, l'un des soixante-douze disciples, qu'il a tiré d'un *antique* récit, d'un récit qui était donc de beaucoup antérieur au IVe siècle. Il est à remarquer qu'Eusèbe ne parle pas de la bénédiction de la ville d'Édesse par l'envoyé du Christ ; mais il ne la nie pas non plus ; il passe beaucoup de détails sous silence.

Le récit syriaque a été retrouvé et édité de nos jours : incomplet d'abord par Cureton, d'après un manuscrit du Ve siècle [2], complet par Phillips, d'après un manuscrit de Saint-Pétersbourg, du IVe siècle [3]. Il est beaucoup plus étendu que dans Eusèbe et porte le titre de *Doctrine,* ou *Enseignement d'Adée,* et il est attribué à Laboubna, contemporain d'Adée. Moïse de Chorène en a inséré des extraits dans son *Histoire d'Arménie.* Dans ce récit, la *Lettre de Jésus à Abgar* ou plutôt les paroles de Jésus à Hanan, secrétaire ou courrier d'Abgar et écrites par celui-ci, contiennent ces paroles : « Je t'enverrai un de mes disciples qui guérira toutes tes souffrances et te rendra la santé, et convertira tous ceux qui sont

[1] *Hist. Eccles.,* I, 13, II, I. Edition de Laemmer.
[2] *Ancient syriac documents.* London, 1864.
[3] *The doctrine of Addai the Apostle.* London, 1876.

près de toi à la vie éternelle. *Ta ville sera bénie et jamais l'ennemi ne pourra la prendre.* »

L'*Enseignement d'Adée,* quelle que soit la valeur relative de ses diverses parties, est plus ancien que saint Éphrem. Le moine d'Édesse a donc pu citer dans son Testament une tradition historique qui était admise à Édesse à son époque. Quand même on admettrait des interpolations postérieures dans l'Enseignement d'Adée, il resterait toujours établi par les témoignages de Jacques de Saroug, de la pèlerine franque et de Moïse de Chorène que saint Éphrem, dans son Testament, n'a fait que suivre l'opinion reçue à Édesse à cette époque. D'ailleurs, il appelle Édesse ville *bénie* dans l'hymne que rapportent ses *Actes* dans l'édition romaine et dans la Sougitha sur la grande église d'Édesse, bâtie par Adée [1]. Ailleurs, il fait fréquemment allusion à l'évangélisation d'Édesse par Adée ; il consacre même quelques strophes à la translation des reliques de saint Thomas [2]. Il n'est pas, je pense, nécessaire d'entrer ici dans une discussion sur l'origine apostolique de l'Église d'Édesse pour justifier la phrase du Testament dont il vient d'être question.

IV

MORT DE SAINT ÉPHREM

Quelques jours après ces suprêmes adieux — moins d'un mois, d'après les *Actes* — il rendit son âme à Dieu le 15 juin. Le jour des funérailles, toute la ville et une grande foule venue des lieux voisins se réunirent pour accompagner le convoi funèbre. Les obsèques furent célébrées en grande pompe [3]. Conformément aux dernières volontés du Saint, son corps fut déposé dans le cimetière des étrangers. Mais peu de temps après, les habitants le retirèrent de là et l'inhumèrent dans la grotte où les évêques d'Édesse ont leurs tombeaux. On montre aujourd'hui le sépulcre de saint Éphrem dans le monastère de Saint-Serge, sur la montagne qui s'appelait autrefois *Montagne d'Édesse,* et porte aujourd'hui le nom de *Nimrouddagh* [4].

Les *Actes* de Paris n'indiquent pas le jour de la mort de saint Éphrem, mais ceux de l'édition romaine donnent le 15 Haziran (juin).

[1] Il me paraît douteux, comme à l'abbé Martin (*Les Origines de l'Église d'Édesse,* p. 119-120) que cette sugitha soit de S. Éphrem.

[2] *Carmina Nisib.,* XLII.

[3] Les *Actes* du Vatican y font intervenir, outre les prêtres et les moines, les Stylites, qui n'existaient pas encore.

[4] Voir une description exacte par Sackau dans le *Zeitscrift de D. M. G.,* 1882, page 142.

Aucune de ces deux sources ne donne l'année de la mort. Mais les *Actes* plus courts insérés dans la *Bibliotheca orientalis* d'Assémani I, 25, disent : « Il finit sa vie à Édesse l'an des Grecs 684, le 9 de Haziran, qui est l'an 372 après l'avènement du Sauveur », ou, pour être exact, l'an 373. Un autre manuscrit du Vatican, cité par Assémani, *Bibl. Or.* I, 54 porte les mêmes dates. Les *Actes* très courts du manuscrit d'Oxfort (*Marsh* 101, fol. 103) disent : « Il finit sa vie l'an des Grecs 684, le 16 de Haziran qui est l'an 372 après l'avènement de notre Sauveur. » L'additional manuscrit 12,155 de Londres, cité plus haut, donne l'an des Grecs 684, le 18 de Haziran. La Chronique d'Édesse met l'an des Grecs 684, le 9 du mois de Haziran. Le patriarche Denys de Telmahar a également l'an des Grecs 684, mais il met le 19 juin. Le livre des *Chalifes* [1] assigne, d'après un écrivain d'Antioche, du Ve siècle, l'an des Grecs 684, le 18 de Haziran. Élie de Nisibe, d'après la *Chronographie* de Jacques d'Édesse, donne également l'an des Grecs 684. Grégoire Barhébreus met le 18 juin 682, mais il s'est sans doute glissé une faute dans le dernier chiffre [2]. Les auteurs syriens sont donc d'accord sur l'année. Saint Éphrem est mort l'an des Grecs 684 ou 373 de l'ère vulgaire, le 9, 15, 16, 18 ou 19 juin.

Saint Jérôme [3] dit que saint Éphrem mourut sous Valens, George, évêque des Arabes [4], le Ménologe grec de Basile [5], le manuscrit de Constantinople, cité par Vossius [6] répètent l'affirmation de saint Jérôme et confirment ainsi la date donnée par les auteurs syriens, car Valens régna de 364 à 378. C'est donc à tort que quelques auteurs ont placé la mort du diacre d'Édesse après celle de saint Basile, vers 379. L'éloge de saint Basile, que les manuscrits grecs attribuent à saint Éphrem, s'il est authentique, aura été prononcé du vivant de l'évêque de Césarée et non après sa mort.

[1] Land *Anecdota syriaca*, I, 15 et 144.
[2] Bar. Hebr. *Chronic. Eccl.*, I, col. 107.
[3] *De Vir. ill.*, 115.
[4] Cité par Forget. *De vita et scriptis Aphraatis.* Lov., 1882, p. 25.
[5] *S. Ephr., opp. gr. lat.*, I, *Prol.*, IX.
[6] *Opp.*, III, 317.



DIE NEUESTEN ENTDECKUNGEN

AUF PATRISTISCHEM GEBIETE

von Professor Dr. Heinrich KIHN
Päpstlicher Hausprälat (Würzburg).

Über die neuesten Entdeckungen auf dem patristischen Gebiete werde ich in aller Kürze und notizenhaft zu dem Zwecke handeln, um jene Forscher, denen die litterarischen Hilfsmittel nicht zur Verfügung stehen, in den Stand zu setzen, sich auf einfachem Wege hierüber zu unterrichten. Leider fehlt uns Katholiken ein Organ über die altchristliche Litteratur [1].

1. An erster Stelle sei die Verteidigungsrede des Apollonius genannt, welche dieser philosophisch gebildete Christ infolge seiner Anklage unter Kaiser Commodus mit Geschick und Gewandtheit im Senate zu Rom hielt (Euseb. h. c. V c. 21 Migne P. gr. T. 20, 488). Gleichwohl wurde er enthauptet, weil nach dem geltenden Gesetz die angeklagten Christen nur im Falle der Verleugnung ihres Glaubens freigelassen wurden. Eusebius hatte die Rede in seine Sammlung alter Martyrien aufgenommen.

Hieronymus reiht deshalb durch ein Missverständnis den Apollonius, den er als römischen Senator bezeichnet, in die Zahl der Kirchenschriftsteller ein und rühmt ihn als Verfasser einer ausgezeichneten Schrift (insigne volumen composuit), die er zur Verteidigung seines Glaubens im Senate vorgelesen habe. Lag ihm eine Schrift vor, so waren es offenbar die genannten Prozessakten. Im Übrigen hält er sich an den Bericht des Eusebius (De viris ill. c. 42).

Da das genannte Martyrologium des Eusebius nicht mehr vorhanden ist, galt die Apologie, bezw. das Martyrium des Apollonius, in welchem die Apologie enthalten war, als verloren. Nolte und Dräseke wollten sie in der Oratio ad gentiles, welche sonst unter den Schriften Justins steht, wiederfinden; doch mit Unrecht. Die gelehrte Welt wurde nicht wenig

[1] Die Gründung eines solchen hat hier in Freiburg Mgr Dr. Kirsch in lobenswerter Weise angeregt.

überrascht, als sie der gelehrte Engländer F. C. Conybeare aus einer von den Mechitaristen in Venedig bereits 1874 veröffentlichten armenischen Sammlung von Heiligenleben vor vier Jahren mit Vorrede, Einleitung, Anmerkungen herausgab (Apollonius Apology and Acts and other monuments of early Christianity. Edited by F. C. Conybeare. London, 1894). Eine englische Übersetzung des armenischen Textes hatte Conybeare bereits ein Jahr vorher veröffentlicht (The Guardian, 18. Juni 1893). Rasch verfasste Burchardi eine deutsche Übersetzung, welche Ad. Harnack bereits am 27. Juli 1893 in der Sitzung der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften vorlas und mit gelehrtem Commentar begleitete (Sitzungsberichte der genannten Akademie. Berlin, Jahrg. 1893, S. 721-746). Hierüber handelten ferner R. Seeberg (das Martyrium des Apollonius. Neue kirchl. Zeitschr. 1893, S. 836-872), A. Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol., Bd. 37. N. F., Bd. 2, S. 58-91. S. 636 ff., teilweise abweichend von den Ansichten Harnacks, Seebergs, Mommsens), Hardy im Anhange seiner Schrift: Christianity and the roman governement. London 1894 p. 200-208. Th. Mommsen besprach die staatsrechtliche Seite des Prozesses (Sitzungsbericht der kgl. pr. Ak. der Wiss. zu Berlin 1894 vom 7. Juni, S. 497-503).

Alle Gelehrten waren darüber einig, dass die Martyrakten (darin die Apologie) des Apollonius ursprünglich in griechischem Texte verfasst waren, den sie schmerzlich vermissten. Um so grösser war die Freude, als die Bollandisten in Brüssel den griechischen Originaltext, bezw. eine Recension desselben in dem Pariser Codex græcus Nr. 1219 saec. XI aut XII entdeckten und unter dem Titel: Sancti Apollonii Romani Acta græca ex cod. Parisino græco 1219. Excerptum ex Analectis Bollandianis tom. XIV. Bruxellis 1895 (Typis Polleunis et Ceuterick) mit lateinischem Vorwort und Anmerkungen herausgaben. Prolog und Schluss sind in der armenischen Übersetzung, die aus einem reineren Text geflossen zu sein scheint, verschieden. Manches ist in der griechischen Vorlage gekürzt, manches erweitert und interpoliert. Apollonius ist mit dem Alexandrinischen Apostel Apollo, wohl auch mit Ammonius Sakkas (*ὁ καὶ Σακκέας*) verwechselt worden, wenn man diesen Beinamen nicht als Bezeichnung für einen Asceten auffasst, wie der Armenier « Apollonius der Ascet » übersezt. Die Schrift ist eine ebenso entschiedene als vornehme Selbstverteidigung des Martyrs, der um 184 enthauptet wurde, und stellt die Glaubens- und Tugendlehre ähnlich wie die Aristidesapologie und der Brief an Diognet dar, wofür der Nachweis nächstens geliefert werden soll. Neuestens handelte E. Theod. Klette über das Martyrium unter dem Titel: Der Prozess und die Acta S. Apollonii. Leipzig 1897.

2. F. C. Burkitt, ein junger englischer Gelehrte, bietet in den von J. Armitage Robinson herausgegebenen Beiträgen zur biblischen und patristischen Litteratur (Text and Studies vol. III, Nr. 1 Cambridge 1894) auf Grund handschriftlicher Forschungen zum ersten Mal das Regel-

buch (Liber regularum) des Donatiston Tichonius in der Form, wie es Tichonius geschrieben haben mag (The book of rules of Tyconius). Der Liber Tichonii Afri de septem regulis zur Erklärung allegorischer Schrifttexte (Migne P. lat. T. 18, 15-66, Pitra, Spicil. Sol. I, 294 s.) ist im Auszug vom heiligen Augustin in seine Schrift De doctrina christiana III, 30-37 aufgenommen. In der Einleitung handelt Burkitt von den Schriften des Tichonius, der Datierung seines Liber de regulis (es ist vor 383 verfasst), von seiner Geschichte, den Ausgaben, der handschriftlichen Überlieferung und den von ihm abhängigen Kirchenschriftstellern: Cassian, dem Verfasser des Liber de promissionibus, Joh. Diaconus, Cassiodorius Senator, Isidor, Beda, Hinkmar (p. I-CXX). Hierauf folgen die 7 Regeln selbst (Liber regularum p. 1-85) mit Bemerkungen, einer Übersicht der citierten Schrifttexte und einem lateinischen Wörterverzeichnisse.

3. Germ. Morin, O. S. B., gab die Commentarioli in Psalmos des heiligen Hieronymus, die bisher für verloren galten, mit kritischem Commentar, Prolegomenen und Indices heraus (Anecdota Maredsolana. Vol. III., P. I. Maredsoli 1895). Morin hat hiermit die echten Excerpta (= Scholia) Hieronymi de Psalterio aus 5 Handschriften publiziert und ihre Echtheit nachgewiesen. Zugleich hat er unwiderleglich gezeigt, dass das unter dem Namen des Hieronymus stehende Breviarium in Psalmos, dessen Unechtheit längst anerkannt war, auf diesen bisher ungedruckten Excerpten aufgebaut ist. Hiermit wurde unsere Kenntnis der exegetischen Arbeiten des Hieronymus um ein Bedeutendes vermehrt (Harnack, Theol. Lit. Ztg. Jahrg. 1895, S. 107 f.).

4. Nebenbei sei erwähnt, dass die von G. Morin auf Bischof Nicetas von Romatiana oder Remesiana in Dacien, jetzt Ak-Palanka in Südserbien (um 400), zurückgeführte Abfassung des « Te Deum laudamus » von Zahn und seinem Schüler Hümpel u. a. als stichhaltig anerkannt wurde. Nicetas wird von seinem Freunde Paulinus von Nola, den er zweimal in Italien besuchte, in zwei Liedern als Hymnendichter gefeiert und verfasste eine Reihe von Schriften (Gennadius, De viris ill. c. 22), welche durch Verwechselung dem Nicetas von Aquileja († 485) oder auch dem Nicetius von Trier († 565) zugeschrieben wurden. Die Werke des dacischen Bischofs wurden nach Cassiodor schon frühzeitig unter die Schriften des heiligen Ambrosius von Mailand gestellt (Cass., De instit. div. litt. c. 16). Demselben Nicetas weist Hümpel gemeinsam mit Morin die Abhandlungen De vigiliis ervorum Dei und De psalmodiæ bono (Migne P. lat., T. 68, 365) und die Explanatio symboli habita ad competentes (Migne, T. 52, 865) zu. Letztere erklärt Morin für identisch mit dem von Gennadius erwähnten Büchlein De symbolo. Kattenbusch bestreitet dieses Resultat, zu dem auch Hümpel gelangt, (Theol. Lit. Ztg. 1896, Nr. 11) und hält seine frühere Ansicht aufrecht, dass die Explanatio symboli einen

Nicetas von einem unbekannten Orte Galliens zum Verfasser habe (410-420). Vgl. Kattenbusch, Beiträge zur Gesch. des altkirchl. Taufsymbols. Progr. Giessen 1892. Morin in der Revue Bénédictine, Avril 1890, Août 1894. E. Hümpel, Nicetas, Bischof von Remesiana, eine litterar-kritische Studie zur Geschichte des altchristlichen Taufsymbols. Erlangen 1895.

5. Harris hat uns in seiner Schrift Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron (London 1895) wichtige Sätze und Ausdrücke dieses Kommentars und des von Ephrem erklärten Textes zugänglich gemacht und hiermit einen Beitrag zur Textkritik der von Zahn bearbeiteten und von Ciasca aus dem Arabischen edierten Evangelienharmonie Tatians geliefert.

6. Mit einem grossartigen Funde, von dem sich eine namhafte Bereicherung der altchristlichen Litteratur erwarten lässt, wurde die gelehrte Welt durch die Nachgrabungen im Gebiete des alten Oxyrynchos in Ägypten überrascht. Durch dieselben wurde eine grosse Menge Papyrusurkunden zutage gefördert, von denen nach Nestle 150 Buchrollen an die ägyptische Regierung und 280 mit Papyrusblättern gefüllte Kisten nach London geschickt wurden. Ein Papyrusblatt, nach der Nummerierung das eilfte eines, wie es scheint, verlorenen Buches, um 200 beschrieben, umfasst auf zwei Seiten von je 21 Zeilen, sieben bis acht Sprüche Jesu, welche von den englischen Gelehrten Grenfell und Hunt unter dem Titel herausgegeben wurden : *Λόγια Ἰησοῦ*, Sayings of our Lord from an early Greek, Discovered and edited with translation and commentary by Gr. and H. London 1897. Die Herausgeber sehen in den Sprüchen das Fragment einer Logiensammlung, welche selbständig neben den kanonischen Evangelien steht und älter ist als die gnosticierenden Evangelienschriften. Ihre Abfassung setzen sie vor 140. G. Heinrici hält diese Ansätze in der Hauptsache für richtig und beurteilt « die Sprüche als den Rest einer selbständig angelegten Sammlung, als einen eigenartigen Spross der Evangelienlitteratur ». Harnack erblickt in ihnen ein Excerpt aus dem Ägypterevangelium. Man ist versucht, in den Sprüchen Jesu, welche nur teilweise in den kanonischen Evangelien stehen, einen Überrest der von Papias gesammelten und erklärten Logien des Herrn zu sehen. Allein hiegegen spricht das jedesmal vorkommende Epitheton *Ἰησοῦς* und der Mangel der Exegese. Meines Erachtens weist der Name Jesus und der zweite Spruch, welcher die Sabbatfeier einschärft, auf eine judaistische Sekte, etwa die Ebioniten hin. Vgl. G. Heinrici, Besprechung der Editio princeps und der nachgenannten Abhandlung von Harnack, Theol. Lit. Zeitg. Leipz. 1897. Nr. 17. Ad. Harnack, Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu. Freiburg 1897.

7. Die Didaskalie der Apostel, welche wir in syrischer Übersetzung rein und ohne Zusätze in 26 Kapiteln besitzen, bildet bekanntlich den Kern der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen. Den

Nachweis hiefür hat Fr. X. Funk eingehend erbracht (die Apostol. Konstitutionen. Rottenburg a/N 1891, S. 29-75).

Der syrische Text ist hier seinem wesentlichen Inhalte nach ins Deutsche übertragen, aber eine wortgetreue Übersetzung steht noch aus. Nun berichtet Edmund Hauler (Sitzungsbericht der k. Akademie der Wissensch. in Wien, Phil. hist. Klasse, Bd. CXXXIV. Wien 1896, S. 1-54) über eine alte lateinische Übersetzung der apostolischen Didaskalie, welche sich in einem Palimpsest zu Verona (LV, bezw. 53) findet und angeblich über die Hälfte der genannten Schrift enthält. Allein nach Prof. v. Funk liegt in ihr höchstens $^2/_5$ des Ganzen vor. Der Fund ist überaus wertvoll, da eine lateinische Übersetzung der Didaskalie, welche um 230 in Palästina oder Syrien in griechischer Sprache verfasst wurde, bisher unbekannt war und neues Licht auf den verlorenen, in den Apostolischen Konstitutionen erweiterten griechischen Originaltext und auf die syrische Übersetzung (sowie die minder zutreffende arabische und äthiopische Version) werfen wird. Funk gedenkt die lateinische Übersetzung in der von ihm vorbereiteten kritischen Textausgabe der Apostolischen Konstitutionen noch zu verwerten.

8. Auch die Hexapla des Origines, von der wir namhafte, aber im Verhältnisse zu diesem Riesenwerke immerhin spärliche Überreste besitzen, wird durch einen neuen Fund bereichert und in helleres Licht gesetzt. Im Jahre 1896 nämlich entdeckte der gelehrte Priester Giov. Mercati, Dottore della biblioteca Ambrosiana, in dieser Bibliothek zu Mailand in einem Palimpsest (saec. X) eilf Psalmen der Hexapla, bei denen jedoch der hebräische Text nur in griechischer Transcription erscheint. Die Veröffentlichung ist noch nicht erfolgt und steht im nächsten Jahre zu erwarten.

9. Derselbe Gelehrte hat einen lateinischen Psalmencommentar entdeckt, der den ursprünglich aus fünf Bänden bestehenden Psalmencommentar des Theodor von Mopsuestia, freilich in weitgehender Kürzung enthält. Dieser hat um so grösseres Interesse, weil Theodor gerade in dieser seiner Jugendschrift Erklärungen gegeben hatte, die ihm, dem Lehrer des Nestorius und Vorläufer des Pelagius, hernach von seinen Gegnern zum Vorwurfe gemacht und als judaistisch und häretisch bezeichnet worden sind. Leontius von Byzanz berichtet, dass er die Psalmenüberschriften (der Septuaginta, auf die er sich stützte) verwarf und alle Psalmen mit Ausnahme von dreien auf die Verhältnisse unter Zorobabel und Ezechias bezogen habe. Deshalb citierte er und seine übrigen Gegner den Kommentar unter dem Titel: *κατὰ τῶν ἱερῶν ψαλμῶν* (vgl. Kihn, Theodor von Mopf. Freib. 1880, S. 59, 62, 70.) Richtig ist, dass Theodor nur vier Psalmen direct und im Litteralsinn auf Christus bezog (Kihn, ebd., S. 455).

10. Schliesslich sei noch einer andern Entdeckung gedacht, welche

einer meiner Schüler, Dr. M. Faulhaber in der Vaticana gemacht hat. Derselbe bearbeitet nämlich z. Z. die griechischen Catenen zu den vier grossen und den zwölf kleinen Propheten. Im nächsten Jahre hofft er die Untersuchungen über die römischen Catenen zu sämtlichen Büchern des alten Test. zum Abschluss zu bringen und zu veröffentlichen. Die Catene zu den kleinen Propheten enthält den unedierten Commentar des Hesychius von Jerusalem († 433) zu den kleinen Propheten, welcher eine Erweiterung der bei Migne P. gr. T. 93 col. 1339-1369 stehenden Excerpte (*κεφάλαια*, die Einleitung ist mit *στιχηρόν*, d. i. Inhaltsangabe überschrieben) bietet. Der Commentar ist reich an den herrlichsten Zeugnissen über die heiligen Sakramente, besonders die heilige Firmung und Eucharistie. Auch den Commentar des Hesychius zu Isaias (spärliche Stücke bei Migne, *κεφάλαια* l. c. col. 1369-1385) hat der junge Gelehrte gefunden.



DIE ZWEI LETZTEN BÜCHER

DER SCHRIFT BASILIUS DES GROSSEN

GEGEN EUNOMIUS

Von Professor Dr. von FUNK

Tübingen.

Die Bücher IV-V der Schrift des heiligen Basilius gegen Eunomius bilden seit dem 16. Jahrhundert einen Gegenstand des Streites, indem sie dem Kirchenlehrer bald abgesprochen, bald zuerkannt werden. Die Geschichte der Kontroverse ist hier nicht näher darzustellen. Es genügt, auf zwei Stimmen besonders hinzuweisen. Die eingehendste Untersuchung über die Frage stellte der Mauriner Garnier in den Prolegomenen zu seiner Ausgabe der Werke des Kirchenvaters (§ 11) an, und das Ergebnis fiel, da er das Schriftstück ebensowohl in der Sprache als bezüglich der Lehre in starkem Gegensatz zu den drei vorausgehenden Büchern fand, mit Entschiedenheit gegen die Autorschaft des heiligen Basilius aus. Die auf Widerspruch in der Lehre lautenden Gründe wurden zwar sofort durch seinen Ordensgenossen Maran bekämpft, als derselbe nach dem Tode des Mitbruders (1725) dessen Arbeit zum Abschluss brachte und das Leben des Kirchenvaters schrieb (c. 43 n. 7). Die Verschiedenheit der Sprache zwischen den beiden Teilen, den drei ersten und den zwei letzten Büchern, wurde aber zugegeben. Auch wurde anerkannt, dass Gen. 4, 1 in den beiden Teilen verschieden angeführt wird, indem Basilius II, 20 ἐκτησάμην liest, während das vierte Buch ἐκτισάμην hat, dass die Differenz auch nicht etwa auf eine fehlerhafte Überlieferung zurückgeführt werden kann, sondern ursprünglich ist, weil die Beweisführung in beiden Fällen auf dem Worte ruht, und das Moment deshalb von grösserer Bedeutung ist. Im übrigen hält Maran mit seinem Urteil zurück. Er spricht sich weder nach der einen noch nach der anderen Seite bestimmt aus. Über den Charakter und die Tendenz des Schriftstückes äussert er sich aber am Schluss seiner Erörterung in folgender Weise : « Videntur autem duo illi libri rudis quædam esse et incomposita argu-

mentorum collectio, non opus arte et via concinnatum; nec privatim Eunomium petere, sed generatim hæreticos triadis inimicos. Eadem fere in libro quinto refelluntur ac in libro sancti Basilii De Spiritu sancto; nec profecto Eunomium spectare possit hæc disserendi ratio : Nam si spiritum non credis ex ore Dei processisse, neque verbum credis... Quod si non credis in spiritum, neque in filium credis (p. 307; Migne, Pg. 29, 738). Longe aliter refellendus fuit Eunomius, cujus manifesta erat in filium impietas ».

Die Kritik Garniers fand nicht allgemeine Zustimmung. Sie führte aber doch eine gewisse Wendung in der Frage herbei. Waren die Gegner der Autorschaft des heiligen Basilius früher entschieden in der Minderheit, so mehrte sich jetzt allmählich ihre Zahl, und in der neuesten Zeit wurde die Echtheit der beiden Bücher im allgemeinen wenigstens bezweifelt, wenn nicht geradezu verworfen.

Beschränkte sich die Erörterung bisher auf die Frage, ob die Bücher Basilius angehören oder nicht, so glaubte jüngst Dräseke in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XI (1890), 22-61, sie nicht bloss jenem Kirchenvater absprechen zu sollen, sondern auch ihrem wirklichen Verfasser zurückgeben zu können. Indem er in der alten Litteratur nach den Männern Umschau hielt, welche gegen Eunomius schrieben, fand er bei Photius (Bibl. c. 4-7) Theodorus, Sophronius und Gregor von Nyssa, bei Hieronymus (Catal. c. 120) Apollinaris, Didymus, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Die drei ersten kommen hier aber schon deswegen nicht weiter in Betracht, weil ihre Arbeiten zugleich als Schutzschriften für Basilius bezeichnet werden, eine Angabe, welche auf unser Schriftstück nicht zutrifft. Ebenso sollen unter den von Hieronymus angeführten Namen die drei Kappadocier ohne weiteres ausscheiden. Es handle sich somit um Didymus und Apollinaris. Von jenem könnten die von Hieronymus (Catal. c. 109) erwähnten zwei Bücher gegen die Arianer in Frage kommen. Wegen ihres Umfanges oder ihrer Gliederung sei aber von dieser Schrift abzusehen. Die fraglichen zwei Bücher gegen Eunomius bilden thatsächlich eine einzige zusammenhängende Schrift, wie, von anderem abgesehen, daraus erhelle, dass nur eine einzige Handschrift von jüngerer Hand bei Beginn des vermeintlichen fünften Buches die Aufschrift λόγος ε΄ biete. Es bleibe also nur Apollinaris übrig, und an ihn lasse sich mit Grund denken. Garniers sämtliche Bedenken und Ausstellungen erledigen sich glatt, wenn wir für die unbekannte Grösse, mit der er rechne, auf die er fort und fort hinweise, ohne dass er auch nur den geringsten Versuch mache, sie beim Namen zu nennen, einfach Apollinaris von Laodicea einsetzen. Dass der gelehrte Mauriner nicht selbst darauf gekommen sei, sei ihm nicht zum Vorwurf zu machen, da Apollinaris erst in unseren Tagen durch Caspari und ihn (Dräseke) selbst

in ein helleres und volleres Licht gerückt worden sei. Zu verwundern aber sei, dass die Neueren der Frage aus dem Wege gingen. Wenn nach jenen Forschern eine Reihe von Schriften, die Apollinaris angehören, anderen Vätern zugeschrieben wurden, warum dies nicht auch mit dem fraglichen Schriftstück so sein solle, sei es dass es durch ein Versehen der Abschreiber oder Sammler den drei Büchern des Basilius als ein viertes angehängt wurde, sei es dass apollinaristische Fälscher im Anfange des 5. Jahrhunderts den verketzerten Namen ihres Meisters absichtlich durch den des gefeierten Erzbischofs von Cäsarea ersetzten, um die Schrift desselben der Kirche zu erhalten? Indem dann die Nachrichten geprüft werden, welche wir über das Verhältnis des Apollinaris zu Eunomius haben, wird gefunden, dass das Schriftstück gegen den Apologetikus des letzteren sich richtete und den Titel Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου führte, dass Apollinaris der erste Kirchenlehrer sei, der gegen diesen zu Feld zog, und dass seine bezügliche Thätigkeit in die Jahre 363-64 falle, in die Zeit, in welcher er auf dem Höhepunkt seines Ruhmes stand. Fabricius habe die Schrift für verloren gehalten. Sie liege aber in den fraglichen beiden Büchern noch unversehrt vor. Zwar trete uns sofort eine Schwierigkeit in den Weg. Da die Schrift in die Periode der Rechtgläubigkeit des Laodiceners falle und durch und durch rechtgläubig sei, so fehlen in ihr fast gänzlich diejenigen Besonderheiten der Lehre und des Ausdrucks, an denen später seine Schriften mehr oder weniger sicher zu erkennen seien. Wie bereits bemerkt, seien indessen die sämtlichen Bedenken und Einwendungen, welche Garnier erhoben habe, um die Verfasserschaft des Basilius abzuwehren, derart, dass sie auf den Sprachgebrauch des Apollinaris aufs genaueste zutreffen. Es werde daher seine Aufgabe sein, zur Erhärtung seiner These Garniers Einleitung im einzelnen durchzugehen (S. 21-37).

Mit dieser Erörterung ebnet Dräseke sich den Weg, um zu Apollinaris zu gelangen. Die Ausführung ist nicht frei von Bedenken. Indessen können diese zunächst auf sich beruhen bleiben. Der eigentliche Beweis steht ja noch aus. Wir haben daher vor allem diesen noch kennen zu lernen, und indem wir ihn prüfen, wird sich uns zugleich Gelegenheit ergeben, einige jener Bedenken zur Sprache zu bringen. Eine andere Bemerkung hat aber sofort eine Stelle zu finden.

Das in Rede stehende Schriftstück ist keine besonders hervorragende litterarische Erscheinung. Es würde aber an Bedeutung nicht wenig gewinnen, wenn wir es einer bestimmten Persönlichkeit zuweisen könnten, und zumal einem Mann von dem Geschick und dem Rang, wie es der hier in Betracht kommende ist. Apollinaris würde von einer bisher unbekannten Seite aus eine Beleuchtung erfahren, und bei dem Dunkel, das bald nach seinem Tod über ihn sich ausbreitete, muss jeder Lichtstrahl willkommen sein, der für ihn zu gewinnen ist. Die Frage ist insofern

nicht ohne Belang. Allerdings scheint, wenn man Dräseke hört, eine Frage gar nicht mehr zu bestehen. Er erhebt den Anspruch, bereits volles Licht in die Sache gebracht zu haben, und da seine Arbeit in zwei unserer bedeutendsten Organe Aufnahme fand, indem sie aus der Zeitschrift für Kirchengeschichte in der Hauptsache in die von Gebhardt und Harnack herausgegebenen Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur VII, 3-4 (1892) S. 122-138 überging, das Schriftstück unter dem Namen des Apollinaris hier S. 205-251 auch neu gedruckt wurde, so mag ihr bei manchen auch dieser Umstand zu nicht geringer Empfehlung gereichen. Ich habe zwar in der Theologischen Quartalschrift 1896, S. 250, einen starken Zweifel an der Auffassung ausgesprochen, und Krüger lehnte dieselbe in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3. A. I, 673 jüngst ab. Es schien mir aber noch eine nähere Prüfung angezeigt zu sein, um zur vollen Klarheit und Sicherheit zu kommen. Und indem ich mich dieser kritischen Aufgabe unterzog, kam ich zugleich auf einen Autor, dem das Schriftstück mit viel mehr Grund zuzusprechen ist als Apollinaris. Wie ich ersah, nachdem meine Untersuchung bereits vollendet war, hat A. Spasskij in seiner russisch geschriebenen Monographie über Apollinaris von Laodicea 1895 [1] jene Widerlegung schon gegeben und zugleich auch denselben Autor für die Schrift aufgefunden, von dem später die Rede sein wird. Da aber dessen Arbeit wie mir so auch vielen anderen wegen Unkenntnis der russischen Sprache unzugänglich sein wird, so bildet sie für die Veröffentlichung der meinigen kein Hindernis, und dies um so weniger, als die Arbeiten, wenn sie auch in dem Hauptergebnis zusammentreffen, im einzelnen genug auseinandergehen dürften.

Nach dieser Bemerkung zerfällt die Abhandlung in zwei Teile. Der erste Teil beschäftigt sich mit der Hypothese Dräsekes; im zweiten Teil wird der neue Autor des Schriftstückes vorgeführt werden.

I.

Bei Lösung der ersten Aufgabe dürfte es sich empfehlen, so zu verfahren, dass zunächst die Gründe Dräsekes beleuchtet und dann einige weitere Punkte erörtert werden. Zugleich ist aber durchgängig auf Garnier Rücksicht zu nehmen, da Dräseke seinerseits so vorgeht, dass er die Argumente, die jener für seine Ansicht anführt, zu seinen Gunsten wendet oder, soweit sie seiner These entgegenstehen, zu entkräften sucht.

1. Der Verfasser des Schriftstückes schreibt S. 287 ed. Garnier (Migne, Pg. 29, 690): μονόκτιστος κυριώτερον ἂν λέγοιτο (ὁ υἱός), κτίσμα μὲν

[1] Die Schrift ist von Bonwetsch angezeigt im Theologischen Litteraturblatt 1896. 17. Nov., und in der Byzantinischen Zeitschrift 1897, Heft I.

ἀληθῶς κατ' Εὐνόμιον ὤν, γέννημα δὲ ψευδωνύμως καλούμενος. Garnier sieht in den Prolegomenen c. 73 wie in den Worten κτίσμα — ὤν so auch in den Worten γέννημα δὲ ψ. κ. den Ausdruck der Lehre des bekämpften Gegners, und da Eunomius in seiner ersten Schrift oder dem Apologetikus Derartiges nicht sagte, den Ausdruck γέννημα nicht als eine fälschlich auf den Sohn angewandte, sondern im Gegenteil eine ihm gebührende Bezeichnung behandelte, so schliesst er, dass Eunomius dies in seiner zweiten Schrift gethan haben müsse, und da Basilius diese Schrift nicht mehr widerlegen konnte, da sie erst nach seinem Tode erschien, so spricht er das fragliche Schriftstück dem Kirchenvater ab. Dräseke (S. 37-39) erblickt dagegen in dem letzten Satzteil nicht eine von Eunomius irgendwo wirklich geäusserte Ansicht, sondern eine aus dessen Voraussetzungen und Sprachgebrauch von seinem Gegner gezogene Schlussfolgerung und wendet damit ein Argument ab, das sonst gegen seine These sich erheben würde, indem er zugiebt, dass es mit der fraglichen Autorschaft des Apollinaris schlecht bestellt sein würde, wenn das Schriftstück auf die zweite Schrift des Eunomius zu beziehen wäre. Meines Erachtens ist aber die Auffassung Garniers richtig. Die in dem Satze enthaltene Argumentation ist nur stichhaltig, wenn der bekämpfte Gegner den Ausdruck γέννημα irgendwie für unpassend und unbegründet erklärte, und sie wird hinfällig, wenn dies nicht der Fall war. Ob es Garnier gelungen ist, aus Gregor von Nyssa den Beweis zu erbringen, dass Eunomius in seiner zweiten Schrift wirklich in der fraglichen Weise sich ausdrückte, ist von untergeordneter Bedeutung. Die Hauptsache ist, wie die Worte γέννημα κτλ. zu fassen sind. Und dass Eunomius später in Bezug auf den Ausdruck γέννημα einlenkte und ihn als unbiblisch anerkannte, darf nach dem Vorhalt, den Basilius Adv. Eunom. II, 6 darüber machte, nicht als unwahrscheinlich gelten. Die Stelle mag übrigens so oder anders gedeutet werden. Der Punkt ist in unserer Frage nicht von grösserem Belang. Er beseitigt allenfalls für die These Dräsekes eine Schwierigkeit, bringt uns aber Apollinaris nicht näher.

2. Garnier fand es c. 73 ferner mit Recht auffallend, dass von den vielen Schriftstellen, welche in unserem Schriftstück erklärt werden, nur drei oder vier in dem Apologetikus des Eunomius eine Stelle haben. Wie soll man diese Erscheinung erklären, wenn die fragliche Schrift eine Widerlegung des Apologetikus bildet ? Dräseke erwidert (S. 40) mit den Fragen : warum ein besonders schriftgewaltiger Gegner seine Widerlegung nicht reichlich mit Schriftstellen sollte ausgestattet haben ? Ob es denn nötig, ja auch nur möglich gewesen sei, jede von dem Irrlehrer angeführte Schriftstelle etwa als falsch angewendet zurückzuweisen ? Das ist aber schwerlich eine Lösung der Schwierigkeit. Mit der zweiten Frage wird die Sache geradezu auf den Kopf gestellt. Es handelt sich ja nicht darum, dass in der Gegenschrift einige Schriftstellen unerledigt bleiben,

sondern umgekehrt darum, dass in ihr zahlreiche Schriftstellen zur Sprache gebracht werden, welche in der bekämpften Schrift gar nicht berührt waren. Und was die erste Frage anlangt, so wurde übersehen, dass die Schriftstellen nicht etwa nur zur Erweiterung und Vertiefung des Beweises angeführt werden, dass mit ihrer Anführung vielmehr Schwierigkeiten hervorgehoben werden und dass ein derartiges Verfahren in der Kontroverse vernünftigerweise nicht zu erwarten ist, da es nur eine Erschwerung der Aufgabe bedeutet.

Dräseke scheint die Schwäche seines Beweises selbst gefühlt zu haben. Er nimmt wenigstens weiter auf Grund einer Note von Fabricius zu Apolog. c. 27 an, dass Eunomius die einschlägigen theologischen Fragen bereits vor dem Apologetikus in anderen Schriften behandelt habe. Die Erklärung ist aber nicht zureichend. Einmal wissen die Alten nichts von solchen Schriften [1], und ihr Stillschweigen fällt nicht wenig ins Gewicht, da die fraglichen Schriften den Apologetikus an Umfang und Bedeutung überragt haben sollten und deswegen nicht leicht unerwähnt und unwiderlegt bleiben konnten. Sodann nötigt uns die einschlägige Stelle keineswegs zu jener Annahme. Da der Apologetikus in zwei Teile zerfällt, einen längeren c. 1-25 und einen kürzeren c. 26-28, und dieser mit den Worten beginnt : Ἀλλ' ἵνα μὴ τῷ μήκει τῶν λόγων ἀποκνήσωμεν τοὺς ἀκούοντας, πᾶσαν ἐν βραχεῖ τῶν ῥηθέντων περιλαβόντες τὴν δύναμίν φαμεν ἕνα κτλ., so wird mit den Worten c. 27 : Τούτων δέ πάντων εὐκρινῶς μὲν καὶ πλατύτερον ἐν ἑτέροις ἡμῖν ἀποδεδειγμένων, ἐν βραχεῖ δὲ νῦν πρὸς ὑμᾶς ὡμολογημένων, εὐχόμεθα κτλ., auf eben dieses Verhältnis im Apologetikus, mit ἐν ἑτέροις näherhin auf den ersten und ausführlichen Teil hingewiesen. Die Sache ist zu deutlich, als dass wir uns durch eine sprachliche Eigentümlichkeit, weil nicht, wie Dräseke meint, ἐν τοῖς πρότερον εἰρημένοις oder wenigstens ἐν τοῖς ἑτέροις statt ἐν ἑτέροις steht, beirren lassen könnten. Die Deutung Garniers verdient vor der anderen um so mehr den Vorzug, als diese, wie wir gesehen, einer weiteren Schwierigkeit unterliegt, indem sie bei Eunomius eine bedeutende frühere litterarische Thätigkeit annehmen muss, während die Geschichte davon nichts berichtet. Der Punkt ist derart, dass er allein schon einen Unbefangenen abhalten muss, in dem fraglichen Schriftstück eine Gegenschrift gegen den Apologetikus des Eunomius zu erblicken. Streng genommen kann von einem solchen Verhältnis auch dann nicht die Rede sein, wenn Dräseke mit Fabricius in der Deutung jener Stelle recht hat. Das Schriftstück geht gar nicht, wie Dräseke (S. 41) behauptet,

[1] Gregor von Nyssa, der darüber am besten unterrichtet war, spricht Ep. ad Petrum Sebast. Pg. 45, 238 ausdrücklich von zwei Büchern, und zwar so, dass man annehmen muss, dass ihm nur diese Bücher zur Kenntnis kamen. Ähnlich Philostorgius H. E. VIII, 12, Pg. 65, 566; Photius Bibl. cod. 137-138.

zumeist gegen Eunomius, noch weniger gegen dessen Apologetikus. Darüber wird später eingehender zu handeln sein. Auf den Versuch aber, den Dräseke (S. 41) zuletzt macht, gegen Garnier darzuthun, dass Eunomius nicht bloss die zwei geschichtlich bezeugten Schriften verfasste, den Apologeticus und die Apologia pro Apologia, sondern noch andere, ist nicht weiter einzugehen. Die Sache hat, sofern es sich um später entstandene Schriften handelt, und da das fragliche Schriftstück entfernt nicht so sehr, als angenommen wird, gegen Eunomius selbst sich richtet, hier nichts zu bedeuten.

3. Wie schon im Eingang bemerkt wurde, macht Garnier c. 66 für seine Ansicht die grosse und auch schon von anderen beobachtete Verschiedenheit der Sprache und Darstellung geltend, welche zwischen den drei ersten und zwei letzten Büchern besteht, und er sieht vor allem in dem häufigen Gebrauch der Partikel εἰ und der Fülle der kurzen mit dieser eingeleiteten Satzglieder eine starke Abweichung von der Darstellung des Basilius. Dräseke findet aber (S. 43) darin eine Verwandtschaft mit der Beweisführung des Apollinaris, welche von Basilius (Ep. 263 c. 4) als eine syllogistische bezeichnet werde, und indem er auf einige Fragmente verweist, welche dem entsprechen, gewinnt er sofort die Gewissheit, dass wir in dem Schriftstück den echten Apollinaris vor uns haben, wie Basilius ihn schildere, die Bruchstücke ihn nur ahnen lassen, so vollständig und unverkürzt, wie ihn zu sehen uns bisher nicht vergönnt gewesen sei (S. 44). Wer mag aber so rasch einen so weit gehenden Schluss ziehen ? Die Eigentümlichkeit, die Basilius gelegentlich an Apollinaris hervorhebt, beschränkte sich doch nicht auf diesen. Syllogistisches oder vielmehr dialektisches Verfahren, wie die angeführte Stelle des heiligen Basilius näherhin zu verstehen ist, findet sich auch bei vielen anderen Männern des Altertums. Wenn man es mit Gegnern zu thun hatte, die es vorzugsweise pflegten, verstand es sich gewissermassen von selbst; es war mehr oder weniger geboten. Auch ist nicht bloss zwischen Dialektik und Syllogistik zu unterscheiden, sondern auch der Unterschied zu beobachten, der bei einem syllogistischen Verfahren selbst wieder vorkommen kann, und in dieser Beziehung ist unser Schriftstück so eigenartig, dass von einer Verwandtschaft zwischen ihm und Apollinaris entfernt nicht die Rede sein kann. Während dort der erste Teil durchweg rein syllogistisch gehalten ist, das erste Kapitel allein 29 mit εἰ eingeleitete Sätze oder Syllogismen enthält und die folgenden sieben Kapitel verhältnismässig die gleiche Erscheinung darbieten, begegnet uns die Partikel εἰ in der Κατὰ μέρος πίστις des Apollinaris ausser dem Bereich der Schriftstellen im ganzen nur etwa zehnmal, und in ungefähr der Hälfte der Stellen hat sie überdies nicht einmal eine syllogistische Bedeutung. Man kann sagen : es liegt hier ein Unterschied wie Tag und Nacht vor. Nicht viel anders steht es mit der Schrift gegen Diodor, bezw. mit den Frag-

menten, die in der Schrift Adv. fraudes Apollinaristarum von Leontius (?), Pg. 86, 1965-68, aufbewahrt sind. Die Schrift soll allerdings ausdrücklich ein λόγος συλλογιστικὸς genannt sein. In Wahrheit wird mit diesen Worten (Pg. 86, 1968), eine andere Schrift eingeführt. Eher kommt das Bruchstück Ex syllogismis, Pg. 86,1949, in Betracht, indem es wirklich einen syllogistischen Charakter hat. Wenn aber unser Schriftstück insofern auch mit ihm verwandt ist, so ist es deshalb noch lange nicht Apollinaris zuzuschreiben. Derartige Parallelen giebt es noch viele. Man lese nur Gregors von Nyssa Antirrheticus c. Eunomium, besonders Pg. 45, 432-433, 1097, und namentlich Didymus De Trinitate III, 2 mit den 55 κεφάλαια, die den Syllogismen in unserem Schriftstück aufs Haar gleichen.

4. Garnier vermisst (c. 68-69 bei Basilius eine Reihe von Worten und Ausdrücken, die in dem Schriftstück vorkommen : θέσις (= υἱοθεσία, adoptio), ἐκπομπή (τοῦ ἁγίου πνεύματος), τὸ ὑπερκόσμιον σῶμα Χριστοῦ, θεϊκός, πανάγιος, die Bezeichnung Christi als θεοῦ παῖς, Davids als ὑμνῳδός, des Völkerapostels als ἅγιος Παῦλος, und er schliesst daraus, dass die zwei Bücher dem Kirchenvater fremd sind. Dräseke kann nun diese Ausdrücke, das Wort θεϊκὸς allein ausgenommen, bei Apollinaris ebenfalls nicht nachweisen, und der Umstand ist nicht geeignet, seine These zu empfehlen. Bei der geringen Anzahl von Schriften, die wir von Apollinaris haben, würde er an sich allerdings nicht stark ins Gewicht fallen. Für Dräseke aber, der eine ganze Reihe von apollinaristischen Schriften entdeckt haben will, erwächst eine grössere Schwierigkeit. Er weiss indessen die Bedenken leicht zu überwinden. Wenn auch nicht dieselben Worte, so findet er bei Apollinaris doch ähnliche, und wenn nicht etwa bei diesem, bei anderen Autoren des 4. oder 5. Jahrhunderts. Apollinaris gebrauche, wird bemerkt, wenn auch nicht θέσις, doch υἱοθεσία, ein Wort, das auch in dem Schriftstück vorkomme, und θετός (S. 44 f.); wenn nicht das Substantivum ἐκπομπή, wenigstens das Verbum ἐκπέμπεσθαι (S. 47). Das Wort ὑπερκόσμιος finde sich bei dem Apollinaris gleichzeitigen (!) Dionysius (S. 46), der Ausdruck θεοῦ παῖς in dem Christus patiens, der nach seiner Meinung von Apollinaris herrühre (S. 47). Das Adjektiv πανάγιος stehe nicht bloss ebenfalls in dieser Schrift, sondern auch bei Athanasius und dem Apollinaris gleichzeitigen Pseudo-Hippolytus oder Dionysius Contra Beronem (S. 48). Neben ἅγιος Παῦλος lesen wir in dem Schriftstück auch μακάριος Παῦλος, und dieses Beiwort sowie das ihm mindestens gleichwertige, wenn nicht überlegene θεῖος geben dem Apostel Basilius und Gregor von Nyssa, letzteres auch Theodoret (S. 48). Die fragliche Bezeichnung Davids falle in den Bereich der Geschmackssachen, und über diese lasse sich bekanntlich nicht streiten (S. 47). Es genügt, wie mir scheint, die Erklärungen anzuführen, um sofort auch ihren Wert erkennen zu lassen. Man sieht leicht, dass Dräseke seiner Aufgabe hier

nicht gerecht wurde [1]. Indessen mag aus dem bereits angedeuteten Grunde darauf kein Gewicht gelegt werden. Erheblicher aber ist, dass er nicht einsah, dass mit Berücksichtigung der von Garnier erörterten Ausdrücke seine Aufgabe eigentlich noch gar nicht erschöpft war. Der Mauriner hatte für seine These naturgemäss nur die Ausdrücke des Schriftstückes in Betracht zu ziehen, welche bei Basilius fehlen. Dräseke musste aber für seine These noch weiter untersuchen, wie sich der Sprachschatz des Schriftstückes zu dem des Apollinaris verhalte. Oder sollte etwa ohne weiteres anzunehmen sein, dass Basilius und Apollinaris, von den erörterten Ausdrücken abgesehen, in sprachlicher Hinsicht einander völlig gleich stehen ?

5. Die folgende Erörterung (S. 48-51) kann fast ganz auf sich beruhen bleiben. Sie bietet wohl eine Kritik einiger Gründe, mit denen Garnier seine These weiter erhärtet. Auf Apollinaris aber hat sie zum Teil gar keinen Bezug, so dass man schwer begreift, wozu sie dienen soll, oder soweit sie auf ihn geht, entbehrt sie nur zu sehr einer grösseren Bedeutung, indem die Punkte, welche als diesem eigentümlich namhaft gemacht werden, sich leicht auch bei anderen Autoren nachweisen lassen. Ps. 32 (33), 6 wird von Basilius Adv. Eunom. III, 4 und De Spiritu sancto, c. 16 n. 38; c. 19 n. 49 angeführt, an den beiden letzten Stellen auch in der angeblich Apollinaris eigenen freien Weise. Eine neue Stütze für die neue These, wie sie Dräseke findet, ist hier entfernt nicht zu erkennen.

6. Ebenso erweist sich eine weitere Stütze als hinfällig. Das Schriftstück bezeichnet den Sohn wiedeholt als γέννημα, und da dieser Sprachgebrauch Basilius fremd ist, Adv. Eunom. II, 6-7 sogar abgelehnt wird, so verwertet Garnier, c. 71, den Punkt für seine These. Dräseke glaubt ihn aber (S. 51-53) ohne weiteres ebenso für seine Ansicht in Anspruch nehmen zu können, weil er findet, dass Apollinaris den Ausdruck gebraucht, ohne den Unterschied zu bedenken, der hier obwaltet. Die Lage ist doch keineswegs nach beiden Seiten hin die gleiche. Gegen Basilius mag der Punkt zeugen. Für einen Dritten fällt er aber erst ins Gewicht, wenn gezeigt wird, dass er ihm allein eigentümlich ist, und dieser Beweis ist hier nicht zu erbringen. Der Ausdruck wird von verschiedenen Männern gebraucht. Es sei nur auf Athanasius oder auf

[1] Wie konnte Dräseke, um nur eines zu berühren, mit dem Ausdruck ἅγιος Παῦλος in der angeführten Weise sich abfinden ? Es kommt in keiner Weise darauf an, dass dem Apostel ein anderes und vielleicht höheres Prädikat gegeben wird, sondern gerade auf das Prädikat ἅγιος das in der Litteratur des 4. Jahrhunderts jedenfalls eine sehr grosse Seltenheit bildet. Wie wir durch Garnier erfahren, fehlt es bei Basilius ganz, da es auch De spir. s. c. 16 n. 37, wo es die älteren Ausgaben bieten, in den besseren Handschriften keine Stelle hat. Ähnlich scheint es mit Gregor von Nyssa zu stehen. In dem umfangreichen Antirrheticus c. Eunomium treffen wir, soweit überhaupt ein Prädikat gegeben wird, stets μέγας, μακάριος, θαυμασιώτατος, θεῖος und dgl., aber nie ἅγιος, wenn ich recht gesehen habe.

das Wörterverzeichnis verwiesen, das Thilo in der « Bibliotheca patrum græcorum » I (1853), giebt. Wie soll uns das Wort unter diesen Umständen Apollinaris näher bringen?

7. Indem ich von den beiden zunächst folgenden Punkten (S. 53) absehe, weil sie von Dräseke selbst nicht besonders betont werden, gehe ich sofort auf einen weiteren Abschnitt über. Garnier macht, c. 73, für seine These mit Nachdruck den Umstand geltend, dass in dem Schriftstück der heilige Geist wiederholt ausdrücklich Gott genannt ist, während Basilius, so wenig er auch an der Gottheit des heiligen Geistes zweifelte, den Zeitumständen Rechnung tragend jene Bezeichnung vermied, in den drei ersten Büchern sie auch nirgends hat. Nach Dräseke (S. 53-54) sollen aber die einschlägigen Stellen des Schriftstückes gerade für die Abfassung durch Apollinaris zeugen, besonders die Worte τῆς τριάδος μὴ διακοπτομένης μηδὲ χωριζομένης τὴν φύσιν (p. 310 C; Pg. 29, 743 C) und ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεὶ (p. 314 C, 754 B.), da die Κατὰ μέρος πίστις biete : σεβάσμιός ἐστι ἡ ἁγία τριὰς μὴ χωριζομένη μηδὲ ἀλλοτριουμένη (Pg. 10, 1120 B), und : ἀναλλοιώτου μενούσης τῆς θεότητος (p. 1110 A). In Wahrheit beweist der Punkt im allgemeinen für Apollinaris nicht das Geringste, da von der Mitte des 4. Jahrhunderts an noch viele andere ausser ihm den heiligen Geist Gott nannten. Und auch die Parallelen, die besonders betont werden, führen nicht zu ihm hin. Die zweite Stelle betrifft eine Wahrheit, die sich für jeden Theologen, bezw. Nicäner von selbst verstand, und das auf beiden Seiten stehende Wort ἀναλλοίωτος ist so gewöhnlich und so viel gebraucht, dass mit ihm lediglich nichts anzufangen ist. Nicht viel anders verhält es sich mit der ersten Stelle. Der Ausdruck τριὰς μὴ χωριζομένη ist bei dem Trinitätsglauben wiederum so selbstverständlich, dass er im wesentlichen schon bei Dionysius von Rom zu erblicken ist, wenn er eine Klasse von Häretikern beschreibt als εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα (Athan. De decretis Nic. syn. c. 26), von Athanasius gar nicht zu reden, der wiederholt von einer ἀδιαίρετος τριὰς spricht (Ep. ad Serap. I, 17; III, 6; IV, 12).

Dräseke ist indessen mit der Erklärung noch nicht zu Ende, sondern glaubt noch engere Beziehungen wahrzunehmen. Es sei gewiss nicht zufällig, fährt er (S. 55) fort, dass in der Stelle, p. 310 C (Pg. 29, 743 C), wie schon p. 297 A (714 A), auf I Kor. 3, 16 zurückgegriffen werde. Dasselbe Schriftwort sei aber in derselben Verbindung und zu demselben Zwecke in der Κατὰ μέρος πίστις (Pg. 10, 1120 D) angeführt zu treffen, und daselbst im unmittelbaren Anschluss die Beziehung auf I Kor. 6, 19; 7, 40. Dieselben Anschauungen finden sich in des Apollinaris Schrift De Trinitate c. 5, und zwar in Anlehnung an Eph. 2, 20-22, wo Apollinaris des Apostels Gedanken in eigenartiger Weise so fortführe : Ὁρᾷς ὅπως τὴν οἰκοδομὴν — διδασκαλίας ἐπαίδευσεν, und damit stimmen die echt apol-

linaristischen Stellen in unserem Schriftstück S. 302 A (Pg. 29,723 C): εἰκὼν δὲ υἱοῦ τὸ πνεῦμα — ἀδελφοῖς, p. 305 B (731 C): υἱοὺς ἀπεργάζεται τοὺς ἁγιαζομένους, p. 308 D (739 B): βαπτίζει Χριστὸς ἐν πνεύματι τοὺς ἀξίους ἁγιασμοῦ, und damit wiederum aufs genaueste Apollinaris in der Κατὰ μέρος πίστις, wenn er vom heiligen Geiste sage: ζῶν καὶ ζωοποιόν, ἅγιον καὶ ἁγιαστικὸν τῶν μεταλαμβανόντων αὐτοῦ..... πατρὸς μὲν ἐν υἱῷ νοουμένου, καθ' ὅτι υἱὸς ἐξ αὐτοῦ, υἱοῦ δὲ ἐν πατρὶ δοξαζομένου, καθ' ὅ ἐστιν ἐκ πατρός, φανερουμένου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τοῖς ἁγιαζομένοις. In diesen Stellen, denke er, sei die sachliche und wörtliche Übereinstimmung und zwar gerade in dem Lehrstück, welches in dieser Fassung dem Apollinaris besonders eigentümlich sei, eine so grosse, dass an der Abfassung unseres Schriftstückes durch Apollinaris durchaus nicht gezweifelt werden könne. In Wahrheit verhält sich die Sache auch hier anders. Die sachliche Übereinstimmung beweist nicht viel, weil die bezügliche Lehre nicht eine Besonderheit des Apollinaris bildet, und die wörtliche Übereinstimmung ist so gering, dass man von ihr eigentlich gar nicht reden sollte. Im übrigen würde auch noch nicht viel gewonnen, wenn die Übereinstimmung wirklich bestehen sollte. Der Schluss beruht zu einem wesentlichen Teil auf der Voraussetzung, dass die Schrift « De Trinitate » oder die pseudojustinische « Expositio fidei » in ihrer kürzeren Fassung Apollinaris angehöre, und da diese Annahme, wie unwiderleglich nachgewiesen wurde [1], unrichtig ist, so ist die ganze Argumentation hinfällig.

8. Wie der zuletzt angeführte Satz zeigt, glaubt Dräseke im Bisherigen seine These bereits bewiesen zu haben. Seine Abhandlung ist indessen noch nicht ganz zu Ende. S. 56-60 werden « gewissermassen als ein opus supererogationis » noch einige Beobachtungen hinzugefügt, die das gewonnene Ergebnis noch weiter bekräftigen sollen. Zwei dieser Beobachtungen, die zweite (S. 57) und die vierte (S. 60), beruhen aber wieder auf der Voraussetzung, die pseudojustinische « Expositio fidei » in ihrer kürzeren Textgestalt rühre von Apollinaris her, und fallen mit dieser dahin. Die erste (S. 56) betrifft die gemeinsame Verwendung einiger Schriftworte, insbesondere I Kor. 15, 48-49 und die hier vorkommenden Begriffe des ἄνθρωπος χοϊκὸς und ἐπουράνιος. Die dritte (S. 58) geht dahin, das Schriftstück enthalte rednerische, im besonderen Demosthenische Eigentümlichkeiten, wie sie sich auch bei Apollinaris nachweisen lassen. Die Beobachtungen haben aber beide wenig zu bedeuten. Die fraglichen Schriftstellen und rednerischen Eigenschaften sind keineswegs derart, um den Schluss auf die Identität eines Autors sicher zu stellen oder auch nur zu gestatten. Die Punkte, die in letzterer Beziehung namhaft gemacht werden, finden sich bei einer Reihe von Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts.

[1] Theolog. Quartalschrift 1896, S. 116-147; 224-250.

Am Schluss seiner Darlegung giebt Dräseke (S. 61) der Hoffnung Ausdruck, es werde bei unbefangener Würdigung seiner Beweisführung niemand sich der Überzeugung verschliessen können, dass der von ihm aus den Handschriften als eine zusammenhängende Schrift erwiesene Antirrheticus adv. Eunomium dasjenige Werk des Apollinaris von Laodicea sei, von dem uns Philostorgius eine so wertvolle Mitteilung hinterlassen habe. Der Anspruch ist nach dem Vorstehenden nicht begründet. Der Beweis hält bei unbefangener Prüfung keineswegs Stand. Indessen lässt sich nicht bloss zeigen, dass die Argumente, welche für die These vorgebracht wurden, nichtig sind, sondern es sind auch Gründe vorhanden, welche die Auffassung an sich als unhaltbar erscheinen lassen, und von diesen ist noch weiter zu handeln.

Apollinaris bekennt in Christus, wie ich in der Theolog. Quartalschrift 1896 (S. 142) ausgeführt habe, mit Entschiedenheit μία φύσις und bestreitet wiederholt die Lehre oder Rede von δύο φύσεις. Von dem Verfasser unseres Schriftstückes ist, da er es nur mit der Trinitätslehre, nicht mit der Christologie zu thun hat, eine ausdrückliche Erklärung über den Punkt nicht zu erwarten. Doch gab ihm die Deutung von Prov. 8, 22, da er die Stelle von der Menschwerdung Christi, nicht von der Zeugung des Logos versteht, immerhin Anlass, die Christologie zu streifen, und indem er p. 293 (704 C) seiner Erklärung beifügt : Ἐν πᾶσι δὲ τούτοις οὐ δύο λέγομεν, θεὸν ἰδίᾳ καὶ ἄνθρωπον ἰδίᾳ (εἷς γὰρ ἦν), ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν τοῦ ἑκάστου φύσιν λογιζόμενοι, bekennt er sich so deutlich zur Lehre oder Formel von δύο φύσεις, dass er nicht leicht in Apollinaris zu suchen ist.

Basilius giebt Adv. Eunomium I, 25 zu, dass der Vater grösser ist als der Sohn, da er dessen Ursprung und Quelle ist, und nennt III, 1 den Sohn τάξει δεύτερος τοῦ πατρός, ὅτι ἀπ' ἐκείνου, καὶ ἀξιώματι, ὅτι ἀρχὴ καὶ αἰτία τῷ εἶναι αὐτοῦ πατέρα καὶ ὅτι δι' αὐτοῦ ἡ πρόσοδος καὶ προσαγωγὴ πρὸς τὸν θεὸν καὶ πατέρα, wenn er auch zugleich betont, er sei φύσει οὐκέτι δεύτερος, διότι ἡ θεότης ἐν ἑκατέρῳ μία. Ähnlich dachten fast alle Väter des 4. Jahrhunderts, und Apollinaris stand in dieser Beziehung nicht zurück, sondern er überbot vielmehr die Auffassung, da er nach Gregor von Nazianz Ad Cledon. ep. I, 16 und Theodoret Haer. fab. IV, 8, die drei Personen in der Trinität zu einander in das Verhältnis von μέγα, μεῖζον und μέγιστον setzt. Unser Schriftstück sagt aber in der Erklärung von Joh. 14, 28 : Der Vater ist grösser als ich, der Vater sei nicht grösser als der Sohn, weder hinsichtlich der Grösse und der Zeit, noch hinsichtlich des ἀξίωμα· οὐ γὰρ ἐγένετο ὃ οὐκ ἦν ποτε, noch auch ὡς αἴτιος, ἐπεὶ ὁμοίως καὶ αὐτοῦ καὶ ἡμῶν μείζων, εἴπερ γὰρ αὐτοῦ καὶ ἡμῶν αἴτιος (Pg. 29,693). Dies war nach allem, was wir wissen, nicht die Theologie des Apollinaris. Er zog schwerlich so durchweg jeden Vorrang des Vaters vor dem Sohne in Abrede, wie es in der angeführten Stelle geschieht, und mit allem

Grund ist weiter zu bezweifeln, ob er sich solcher Argumente bediente, wie es die hervorgehobenen sind.

Noch grundloser erscheint die These, wenn man sie mit Rücksicht auf den bekämpften Gegner und das widerlegte Buch prüft. Dräseke erklärt das Schriftstück als eine Streitschrift gegen Eunomius, näherhin den Apologetikus desselben, und spricht sich über das Verhältnis (S. 41) mit den Worten aus : « Er (Apollinaris) verhandelt zumeist mit seinem Gegner Eunomius, den er wiederholt mit Namen nennt, unmittelbar in der zweiten Person der Einzahl, zuweilen aber auch, was als ganz selbstverständlich angesehen werden muss, mit den Anhängern desselben in der Mehrzahl. Und die eunomianischen Sätze, auf welche er sich bezieht, sind entweder dem Wortlaute oder dem Sinne nach in Eunomius' Apologetikus enthalten, ohne dass damit ausgeschlossen ist, dass hie und da auf frühere schriftliche und mündliche Äusserungen des Eunomius zurückgegriffen wäre. Das Verhältnis erscheint eben als ein solches, dass, wie auch Philostorgius' Nachricht bezeugt, das Erscheinen des Apologetikus des Eunomius in ganz eigentlichem Sinne Apollinaris zur Eröffnung des Kampfes die unmittelbare Veranlassung und Aufforderung gegeben und dass diese Schrift als die übersichtlichste Zusammenfassung der schon seit längerer Zeit bekannten und vielumstrittenen Lehren des Hauptwortführers der Arianer naturgemäss von ihm in erster Linie Berücksichtigung erfahren hat : eine Sachlage, die selbst Garnier an keiner anderen Stelle der Schrift, mit Ausnahme der eben behandelten (nämlich der oben unter Nr. 2. gewürdigten), irgendwie zu verdunkeln oder in Zweifel zu ziehen gewagt hat. »

Hienach soll der Apologetikus des Eunomius die unmittelbare Veranlassung zu unserem Schriftstück bilden. Das Schriftstück selbst besagt aber darüber lediglich nichts. Nirgends ist angedeutet, dass es gegen jene Schrift geht; es wird nicht einmal gesagt, dass Eunomius überhaupt und etwa mit einer anderen Schrift den Anstoss zu der Arbeit gab. Und doch konnte darüber kaum ein Wort fehlen, wenn die Schriften in dem fraglichen Verhältnis zu einander stehen. Wer die Sache nicht unmittelbar selbst begreift, der nehme die einschlägigen Schriften von Basilius und Gregor von Nyssa zur Hand, um zu sehen, was in einem solchen Fall zu erwarten ist. Dass Philostorgius, H. E. VIII, 12, Apollinaris als Bestreiter des Apologetikus erwähnt, hilft dem Mangel nicht ab. Die Mitteilung hat in unserer Frage wenig zu bedeuten. Von dem Satz, dass Apollinaris den Apologetikus bekämpfte, bis zu dem Satz, dass seine Streitschrift gerade unser Schriftstück ist, ist noch ein sehr weiter Schritt, und wir dürfen von dem einen auf den anderen um so weniger schliessen, als das Schriftstück nicht einmal den Anforderungen genügt, die man an eine derartige Streitschrift überhaupt zu stellen hat.

Es fehlt aber nicht bloss die zu erwartende Andeutung über die

Veranlassung der Schrift, sondern es entspricht die Schrift auch sonst nicht dem fraglichen Verhältnis. Als Streitschrift gegen den Apologetikus sollte sie doch vorwiegend auf diesen zu beziehen sein. Das ist aber nicht der Fall. Der weitaus grössere Teil der Schrift hat mit dem Apologetikus nichts zu thun. Es war bereits zu erwähnen, wie es mit der Sammlung von Schriftstellen in der zweiten Hälfte des 4. Buches steht. Das 5. Buch steht jener Schrift noch ferner. Schon der Umfang der beiden Stücke lässt uns dieses erkennen. Das 5. Buch ist ganz der Lehre vom heiligen Geiste gewidmet, während der Apologetikus nur in einem einzigem Kapitel (25) von diesem handelt. Und noch deutlicher als der Umfang, spricht in dieser Beziehung der Inhalt gegen das fragliche Verhältnis. Eine kurze Vergleichung wird das jedem sofort zeigen. Nur ein paar Punkte sollen hier hervorgehoben werden. Das Schriftstück bemüht sich in dem Abschnitt p. 305 (Pg. 29, 732) zu erklären, warum der heilige Geist nicht Sohn Gottes heisse, und bezeichnet den bezüglichen Einwand als ein Hauptargument, das der Gegner für seine Lehre gebrauche. In dem Apologetikus ist aber davon kein Wort zu finden. Bei dem Nachdrucke, der auf die Stelle gelegt wird, ist auch die Annahme nicht statthaft, dass hier eben auf eine über die Schrift hinausgehende mündliche oder schriftliche Äusserung des Eunomius Bezug genommen werde, und wenn der Ausweg hier je für zulässig erklärt werden sollte, so erscheint er bei einer anderen Stelle schlechthin als unmöglich. Der lange Abschnitt p. 307-312 (Pg. 29, 737-748), in dem bewiesen wird, dass, wer den heiligen Geist nicht als aus Gott stammend bekenne, auch nicht den göttlichen Ursprung des Logos annehmen könne, kann, wie schon Maran sah, weder auf den Apologetikus noch auf Eunomius überhaupt gehen, da dieser die göttliche Natur des Logos selbst verwarf. Der Autor setzt sich hier vielmehr mit Leuten auseinander, die über den Sohn im wesentlichen orthodox dachten, dem heiligen Geist aber die göttliche Natur absprachen, mit den Semiarianern oder Pneumatomachen. Die beiden Schriften stehen daher nicht so zu einander, wie Dräseke behauptet, sondern ihr Verhältnis ist vielmehr das umgekehrte. In der Hauptsache geht das Schriftstück nicht gegen den Apologetikus. Es lässt sich sogar bezweifeln, ob dieser speziell auch nur nebenbei bekämpft ist. Da Eunomius in seiner zweiten Schrift, der Apologia pro Apologia, im wesentlichen seine Lehre wiederholte, so kann der Verfasser auch diese vor Augen gehabt haben. Ich finde nichts, was dieser Annahme ernstlich entgegenstände. Doch will ich darauf nicht bestehen. Jenes Ergebnis genügt hier bereits vollständig. Da Apollinaris nach Philostorgius nur den Apologetikus bekämpfte und unser Schriftstück keine Gegenschrift gegen jenen ist, so kann dasselbe Apollinaris nicht zuerkannt werden.

Noch ein anderer Punkt verdient Beachtung. Es war soeben zu bemerken, dass ein umfangreicher Abschnitt auf Eunomius überhaupt

nicht bezogen werden kann, geschweige auf den Apologetikus desselben. Der Abschnitt steht aber nicht allein da. Das Schriftstück geht im ganzen nicht gegen Eunomius. Das beweist schon die Stellung, welche dieser in ihm einnimmt. Dräseke behauptet freilich, der Autor verhandle mit seinem Gegner Eunomius zumeist unmittelbar in der zweiten Person der Einzahl und wiederholt mit Nennung seines Namens. In der That hat er es in dem weitaus grösseren Teil der Schrift mit einer Mehrheit von Gegnern zu thun. In der Ausgabe von Migne, Pg. 29, umfast die Schrift die Seiten 671-774, also 104 Seiten oder vielmehr Columnen, und in den ersten drei Fünfteln, bis p. 724, ist von den Gegnern stets in Mehrzahl die Rede. Die einzige Ausnahme p. 717 A hat nichts zu bedeuten, da es sich bei ihr nicht so fast um einen Gegner, als um den Leser im allgemeinen handelt. Die Einzahl beginnt erst p. 725; sie beschränkt sich also auf die letzten zwei Fünftel, und sie behauptet sich auch hier nicht immer, sondern wiederholt kommt neben ihr die Mehrzahl vor, sofort p. 726, später p. 749, 752, 753, und von p. 765 an findet sich diese wieder allein. Und was Eunomius anlangt, so begegnet uns der Name fünfmal. Nirgends aber wird Eunomius angeredet. Die Stellen fallen alle in den ersten Teil, in dem die bekämpften Gegner stets in der Mehrzahl erscheinen. Eine Stelle, p. 708 B, kommt überhaupt kaum in Betracht, da sie nur besagt : Ἰουδαῖοι δὲ εὐσεβέστεροι Εὐνομίου. In den anderen Stellen ist von Eunomius durchweg als von einem Dritten die Rede. Sie lauten, p. 689 C : κτίσμα μὲν ἀληθῶς κατ' Εὐνόμιον ὤν (die Stelle war bereits oben, S. 4, ausführlicher zu erwähnen), p. 689 D : ἐπαγαγὼν δέ· Καὶ τὰ σὰ ἐμά (Joh. 17, 10), κατ' Εὐνόμιον οὐκέτι καλῶς, p. 708 C : ἴσος οὖν τῷ πατρὶ καὶ κατὰ τὸν ἀπόστολον καὶ κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ σωτῆρος, κἂν Εὐνόμιος μὴ θέλῃ, p. 717 B : παρηλλαγμένων γὰρ τῶν οὐσιῶν παρηλλαγμένας εἶναι δεῖ καὶ τὰς ἐνεργείας κατὰ τὸν ἀσεβέστατον Εὐνόμιον. Auch nicht einmal wird also Eunomius angeredet. Und gleichwohl behauptet Dräseke, der Autor verhandle mit ihm zumeist unmittelbar in der zweiten Person der Einzahl. Was soll man dazu sagen ? Hat er die Schrift so oberflächlich gelesen, oder hat ihn die « Suche » nach Schriften des Apollinaris, auf die er eingestandenermassen ausging, so vollständig blind gemacht, dass er nicht einmal diesen Punkt richtig zu erfassen vermochte, über den doch bei einiger Sorgfalt und Unbefangenheit ein Missverständnis gar nicht aufkommen konnte ? Wie es sich des näheren verhalten mag, seine Arbeit zeigt sich hier im allerungünstigsten Lichte. Eine bei der Frage entscheidend ins Gewicht fallende Eigentümlichkeit der Schrift wird in das gerade Gegenteil verkehrt.

Das Schriftstück ist hienach nicht nur keine Gegenschrift gegen den Apologetikus des Eunomius, sondern nicht einmal gegen Eunomius überhaupt. Es geht vielmehr, wie schon Maran in dem oben angeführten Urteil bemerkte, gegen die Bestreiter des Trinitätsglaubens im allgemeinen.

und des Eunomius wird nur einigemale nebenbei als eines Hauptvertreters des bekämpften Unglaubens gedacht. Bei diesem Sachverhalt fehlt jeglicher Grund, an Apollinaris als Autor zu denken, da seine einschlägige Arbeit von den Alten nur unter jenem Gesichtspunkt erwähnt wird.

Hat die Schrift jenen Charakter, dann wird auch die Bestimmung der Zeit hinfällig, in die Dräseke sie versetzte. Der Ansatz beruht überhaupt nur auf der Voraussetzung, dass eine Gegenschrift gegen den Apologetikus des Eunomius vorliegt. Eine eigene Untersuchung wurde über die Zeit nicht angestellt. Der Punkt hat zwar für die Frage nach der Autorschaft des Apollinaris keine Bedeutung mehr, da diese bereits nach dem Bisherigen als gelöst zu gelten hat. Es ist aber bei einer weiteren Würdigung der Schrift nicht zu umgehen, weshalb ihm ebenfalls einige Worte zu widmen sind.

Naturgemäss kehrt hier vor allem die alte Frage nach der Autorschaft des heiligen Basilius wieder. Sie ist meines Erachtens im verneinenden Sinne zu beantworten. Mögen auch einige der von Garnier angeführten Gründe für sich weniger ins Gewicht fallen, so ergiebt doch ihre Gesamtheit eine Entscheidung. Der sprachliche Gegensatz zwischen den verschiedenen Büchern musste auch von Maran anerkannt werden, und der Versuch, der gemacht wurde, den Widerspruch in der Lehre zu heben, ist nicht ganz gelungen. Basilius spricht II, 32 allerdings von γέννημα. Aber er gebraucht den Ausdruck nur im allgemeinen, ohne ihn eigentlich auf den Sohn selbst anzuwenden, und er bedient sich seiner nur in relativem Sinne und in dialektischer Absicht, um einen anderen Ausdruck als ungeeignet oder weniger geeignet abzuweisen. Die Schwierigkeit ist somit nicht ganz zu beseitigen. Es ist ferner richtig, dass Basilius De Spiritu sancto c. 6 das Verhältnis von Vater und Sohn etwas anders darstellt als in der Schrift Adv. Eunomium, indem er dort bestreitet, dass der Sohn dem Vater τάξει ἢ ἀξίᾳ nachstehe, während er hier, III, 1, wie wir bereits oben gesehen, den Sohn τάξει δεύτερος τοῦ πατρὸς καὶ ἀξιώματι nennt. Aber er lässt in jener Schrift doch den Vorrang des Vaters unter dem Gesichtspunkt der αἰτία und ἀρχή auf sich beruhen, während derselbe in unserem Schriftstück bestritten wird. In dieser Beziehung bleibt also der Widerspruch zwischen den verschiedenen Teilen der Schrift vollständig bestehen. Überdies ist die Schrift De Spiritu sancto nicht so ohne weiteres zur Ausgleichung des Gegensatzes zu verwerten. Da sie von der Schrift Adv. Eunomium durch eine Reihe von Jahren getrennt ist, so begreift sich eine gewisse Verschiedenheit der Lehre, mag dieselbe als Folge des bekämpften Gegensatzes oder der eigenen Entwicklung des Autors zu betrachten sein. Anders steht es, wenn es sich um eine und dieselbe Schrift handelt. Hier fallen die Gegensätze und Widersprüche stärker ins Gewicht, und wenn sie so zahlreich und so erheblich sind, wie in unserem Fall, dann kommt ihnen

eine entscheidende Bedeutung zu. Freilich könnte man noch fragen, ob die zwei Bücher von Basilius der Schrift nicht vielleicht erst später hinzugefügt wurden. In diesem Fall lässt sich aber auch eine Bemerkung über das Verhältnis erwarten, und dies um so mehr, da die Aufgabe, welche der Kirchenvater sich setzte, eine Widerlegung des Apologetikus des Eunomius zu geben, mit den drei ersten Büchern bereits gelöst war und die folgenden Bücher von jenen in jeder Beziehung so durchaus abstechen.

Hienach ist von der Autorschaft des heiligen Basilius abzusehen. In allen Fällen könnte das Schriftstück erst in der allerletzten Zeit des Kirchenvaters entstanden sein. Über die drei ersten Bücher der Schrift führt sofort die Art und Weise herab, wie des Eunomius gedacht wird. Derselbe erscheint nicht mehr als ein Mann, der eben erst mit seiner Lehre hervorgetreten ist, sondern man gewinnt den Eindruck, dass er bereits eine bekanntere Persönlichkeit war. Deutlicher sprechen einige andere Züge. Das Schriftstück geht, wie wir bereits gesehen, bei der Erklärung von Joh. 14, 28, in der Lehre vom Verhältnis von Vater und Sohn über die Schrift De Spiritu sancto hinaus, und es ist nicht bloss für den Fall, dass es von Basilius herrührt, später als diese anzusetzen, sondern mit Wahrscheinlichkeit auch bei seiner Abfassung durch einen Dritten, da die Erklärung überhaupt mehr für eine vorgerücktere als für eine frühere Zeit spricht. Der Verfasser bezeichnet den heiligen Geist ferner dreimal, Pg. 29, 728 C, 729 C, 733 B, als μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ δοξαζόμενον, bezw. συνδοξαζόμενον. Es kommt damit eine Formel zum Ausdruck, die uns zuerst in dem Taufsymbol des Anacoratus c. 118 von Epiphanius um 374 und in dem Symbol von Konstantinopel 381 begegnet, und dieser Punkt dürfte besonders bedeutsam sein, da viel eher anzunehmen ist, dass der Verfasser eine bereits in Übung befindliche Formel sich aneignete, als dass er den Ausdruck selbständig schuf. Die Schrift fällt daher schwerlich über das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts hinaus.

II.

Wie wir gesehen, wird bei der Umschau unter den Männern, von denen das Schriftstück allenfalls herrühren kann, neben Apollinaris von Dräseke auch Didymus genannt, und da jener als Autor nicht in Betracht kommen kann, so wird zu prüfen sein, wie es mit den Ansprüchen von diesem steht. Das Ergebnis, das wir bezüglich der allgemeinen Haltung der Schrift bereits gewonnen haben, ist für ihn nicht ungünstig. Didymus schrieb nach Hieronymus, Catal. c. 109, Contra Arianos, und ähnlich bekämpft unsere Schrift nicht einen einzelnen Mann, sondern die Gegner des nicänischen Glaubens im

allgemeinen. Doch ist die Frage, welche Schrift von Didymus etwa mit unserem Schriftstück sich deckt, erst später zu erörtern. Zunächst sind die Punkte anzuführen, welche auf Didymus überhaupt hinweisen.

In erster Linie mag hier bemerkt werden, dass die sprachlichen Eigentümlichkeiten, die Garnier bestimmten, die Schrift Basilius abzusprechen, fast alle bei Didymus und namentlich in der Schrift De Trinitate sich nachweisen lassen. Die Bezeichnung Christi als θεοῦ παῖς steht hier II, 5, p. 504 A ed. Migne Pg. 39, als γέννημα III, 3, p. 821 C; der Ausdruck πανάγιον πνεῦμα II, 6, 4, p. 520 B; II, 6, 23, p. 556 C; II, 7, p. 569 A; II, 27, p. 764 A; III, 4, p. 836 C; θέσις = υἱοθεσία Ad II Cor. 1, 2 Pg. 39, 1681 B; ὑμνῳδὸς De Trin. III, 3, p. 824 A; ὑμνῳδία Ad Ps. 9,2, Pg. 39, 1189 A; θεϊκὸς De Trin. I, 18, p. 360 A; I, 19, p. 368 B; I, 26, p. 384 B, 385 A, 392 C; II, 1, p. 452 B u. s. w.; ὑπερκόσμιος I, 18, p. 344 A; II, 6, 9, p. 536 B; Ad I Joann. 2, 16, Pg. 39, 1783 C; 5, 2-5, p. 1803 C. Zu dem Ausdruck ἅγιος Παῦλος fehlt mir eine vollständige Parallele. Ad I Petr. 1, 10-12, Pg. 39, 1758 B, lesen wir indessen sancti apostoli; De Trin. III, 3, p. 824 A Παῦλος ὁ ὁσιώτατος, Ad Ps. 110, 7, p. 1544 A ὁ ἱερὸς ἀπόστολος, und das dürfte genügen. Überdies verwendet Didymus De Trin., II, 23, p. 744 C eine Schrift, die Garnier (c. 70) bei Basilius vermisst, Dräseke aber unerörtert lässt, nämlich das dritte Buch Esdra, näherhin III Esdr. 4, 36, eine Stelle, die in dem Schriftstück p. 316 (758) vorkommt. Auch die Art der Einführung ist nicht ohne Bedeutung. Pseudobasilius schreibt : Τί δὲ ὁ Ζοροβάβελ καὶ ἡ τοῦ Ζοροβάβελ σοφία; Didymus : καὶ ὁ σοφὸς Ζοροβάβελ φησίν. Die Deutung ist allerdings verschieden. Pseudobasilius bezieht die Stelle, näherhin das Wort ἀλήθεια auf den Sohn, Didymus auf den heiligen Geist. Bei der allgemeinen Haltung der Stelle fällt indessen diese Verschiedenheit nicht besonders ins Gewicht, und die gemeinsame Verwendung der Schrift bleibt von Belang. Didymus führt ferner De trin. III, 4, p. 824 B Gen. 4, 1 an wie Pseudobasilius p. 293 (703), indem er ἐκτισάμην schreibt, während Basilius II, 20 ἐκτησάμην hat. Die Handschrift bietet allerdings bei Didymus ἐκτησάμην. Nach dem Kontext ist aber, wie bereits Mingarelli, der Herausgeber der Schrift sah, ἐκτισάμην zu lesen. Nicht so klar liegt die Sache De trin. III, 22, p. 932 B, wo die Stelle wiederkehrt und die Handschrift wieder ἐκτησάμην hat. Ein Hindernis für die Emendation der Lesart liegt aber auch hier nicht vor, und wenn wir in Rechnung ziehen, dass an der anderen Stelle sicher ἐκτισάμην zu lesen ist, so wird auch an dieser die kleine Änderung vorzunehmen sein. Nicht zu belegen ist bei Didymus, wenn ich recht gesehen habe, nur das Wort ἐκπομπή. Das Wort ist aber, da es bei Pseudobasilius nur einmal vorkommt, einerseits nicht besonders zu betonen, und andererseits ist zu berücksichtigen, dass die meisten Werke von Didymus verloren gingen, nicht einmal die Schrift De Trinitate uns ganz erhalten ist.

Didymus bietet aber nicht bloss jene von Garnier bei Basilius vermissten Eigentümlichkeiten, sondern er trifft auch sonst sehr vielfach und zum Teil in geradezu auffallendem Masse, in der Verwertung der heiligen Schrift, in der theologischen Ausführung und im Gebrauch einzelner Ausdrücke, mit Pseudobasilius zusammen. Die Parallelen sind näher zu prüfen, und es möge dabei die Reihenfolge beobachtet werden, welche die Stellen bei Didymus, in den Schriften De Trinitate und De Spiritu sancto, haben. Soweit die Stellen beiderseits im Wortlaut angeführt werden, stehen die Worte des Didymus links, die des Pseudobasilius rechts, beide nach der Seitenzahl der Ausgabe von Migne.

1. De Trin. I, 10, p. 332 C: Καθ' ὅλου τὰ συγκριτικὰ ἐπὶ ὁμοουσίων, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ ἑτερουσίων λέγεται.

P. 696 A: Καθόλου δὲ τὰ συγκριτικὰ ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων, καὶ οὐκ ἐπὶ τῶν ἑτερουσίων λέγεται.

Didymus hat die erste Hälfte des Satzes auch im Kommentar zum Johannesevangelium, indem er zu Joh. 14, 28 p. 1653 A schreibt: Τὰ οὖν συγκρινόμενα ὁμοούσια. Die Wiederholung zeigt, dass hier nicht ein zufälliger Ausspruch, sondern ein Argument vorliegt, das für ihn eine gewisse charakteristische Bedeutung hat.

2. I, 15, p. 313 B führt D. unmittelbar nacheinander, gleichsam in Einem Satz, sechs Schriftstellen auf, welche in derselben Reihenfolge auch bei B. (= Pseudobasilius) p. 705 B stehen, nämlich: 1. Ps. 109, 1; 2. Gen. 19, 24; 3. Gen. 1, 27; 4. Ps. 17, 32 (die Ausgaben machen aus dieser Stelle zwei Citate); 5. Joh. 1, 1; 6. Joh. 20, 28. Nur führt D. bei Joh. 1, 1 das Schriftwort nicht selbst an, sondern verweist mit den Worten: ἅπερ ἤδη ἐλέχθη, auf einen früheren Ort zurück. B. bietet seinerseits nach der ersten Stelle noch weiter Ps. 44, 8.

3. Nachdem D. I, 19, p. 364 C, Joh. 6, 9-10, 5-6 angeführt, fährt er p. 365 A fort: Τὸν ὀφθέντα τοίνυν κύριον Σαβαὼθ καὶ βασιλέα Ἡσαΐας μὲν οὗτος αὐτὸν τὸν θεὸν πατέρα εἶναι οἶδεν· Παῦλος δὲ ἐν τῇ βίβλῳ τῶν ἀποστολικῶν Πράξεων τὸ ἅγιον πνεῦμα τυγχάνειν ὃν ἀπεφήνατο, τοιῶσδε ἀνειπών· Καλῶς τὸ πνεῦμα κτλ. (Act. 28, 25-26). B. führt p. 721 CD Joh. 12, 39-41 an, eine Stelle, in der Jes. 6, 9 mitgeteilt ist, und nach den Worten des Apostels: Ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας, ὅτε εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ, fährt auch er fort: Ὁ δὲ Παῦλος τοῦ πνεύματος ἀπεφήνατο τὴν ὀπτασίαν εἶναι καὶ τὴν χρησμῳδίαν, λέγων· Καλῶς, ἔφη, τὸ πνεῦμα κτλ. (Act. 28, 25-26.)

4. D. hat II, 5, p. 501 C bei Anführung von Act. 2. 38, nach μετανοήσει ἕκαστος den Zusatz ἀπὸ τῆς κακίας αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῆς ὁδοῦ τῆς πονηρᾶς. Ebenso B., p. 720 A.

5. D. setzt II, 5, p. 504 A bei Act. 1,4 εἰς μετάνοιαν ein. Ebenso B., p. 720 A.

6. II, 6, 3, p. 512 B : Ἡ κτίσις οὐκ ἄφθαρτος καθάπαξ ἐστίν, ἀλλὰ φθορὰν ἐπιδέχεται, τὴν τροπήν, ἥν φαμεν καὶ μεταβολήν, ὡς ἡ προφητεία λέγει· Ὁ ποιῶν πάντα καὶ μετασκευάζων αὐτά (Am. 5, 8).

P. 712 A : Πᾶν, ὅπερ ἐστὶ γενητόν, τροπῆς καὶ μεταβολῆς ἐστι δεκτικόν, κατὰ τὸν λέγοντα τῷ θεῷ προφήτην· Ὁ ποιῶν πάντα καὶ μετασκευάζων αὐτά (Am. 5, 8).

7. II, 6, 5, p. 524 A : Ἡ κτίσις ἡ λογικὴ ἀρετῆς τε κακίας τέ ἐστι δεκτική.. Τὸ δὲ θεϊκὸν πνεῦμα.. οὐδενός ἐστι τούτων δεκτικόν.

P. 713 A : Πᾶν λογικὸν κτίσμα ἀρετῆς καὶ κακίας ἐστὶ δεκτικόν. Τὸ δὲ πνεῦμα οὐδενός ἐστι τούτων δεκτικόν.

8. II, 6, 6, p. 524 B : Ἡ κτίσις ἁγιάζεται καὶ δικαιοῦται ὑπὸ τοῦ τὴν φύσιν ἁγίου θεοῦ· δεκτικὴ γὰρ τοῦ ἁγιασθῆναι καὶ δικαιωθῆναι τυγχάνει, οὐ παρεκτική. Τὸ δ' ἅγιον πνεῦμα, ἐπείπερ διέστηκε μὲν τῆς κτίσεως, συνῆπται δὲ τῇ φύσει ἐκείνῳ, ἐξ οὗ ἐκπεπόρευται... ἁγιάζει μὲν καὶ δικαιοῖ καὶ σοφίζει... αὐτὸ δὲ οὐδαμῶς εὑρίσκεται ἔχον ἐπιτηδειότητα τοῦ ἁγιασθῆναι.. ὑφ ἑτέρου· ὡς καὶ.. εὐφημεῖσθαι.. πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἀντὶ τοῦ φύσει καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ ἅγιον.

P. 712 BC : Πᾶν κτίσμα ἁγιαζόμενόν ἐστιν ἅγιον· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐ τῶν ἁγιαζομένων, ἀλλὰ τῶν ἁγιαζόντων· οὐκ ἄρα κτίσμα. Οὐδὲν κτιστὸν κατ' οὐσίαν ἅγιον· τὸ γὰρ κατ' οὐσίαν ἅγιον οὐ δεῖται τοῦ ἔξωθεν ἁγιασμοῦ. Δεῖται οὖν τοῦ ἔξωθεν ἁγιασμοῦ τὸ γενητόν, ὅταν ἄξιον γένηται τοῦ ἐπισπάσασθαι ἁγιασμόν· οὐ δεῖται δὲ ἁγιασμοῦ τὸ πνεῦμα, ὅτι ἅγιον κατ' οὐσίαν· οὐκ ἄρα κτίσμα.

9. II, 6, 7, p. 529 A : Ἡ κτίσις ἀμέθεκτός ἐστιν οὐσιωδῶς τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὡς ἐνοικίζεσθαι αὐτήν· μόνου γὰρ θεοῦ ἴδιον τὸ οὕτως μετέχεσθαι. Τὸ δ'ἅγιον πνεῦμα μεθεκτὸν οὐσιωδῶς ὑπάρχει, ὡς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός, καθὰ ἐν τῷ πρώτῳ εἴρηται λόγῳ.

P. 713 A : Οὐδὲν κτίσμα μεθεκτόν ἐστι τῇ λογικῇ ψυχῇ, ὡς ἐνοικίζεσθαι αὐτῇ οὐσιωδῶς. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐνοικίζεται ἐν αὐτῇ κατὰ τὸν λέγοντα· Ναὸς θεοῦ ἐσμεν, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ἡμῖν (I, Cor., 3, 16).

10. II, 6,20, p. 552 A : Ἡ κτίσις ἀκοινώνητα ἔχει τὰ ὀνόματα πρὸς τὰ ἐπὶ τοῦ θεοῦ λεγόμενα ὀνόματα, ὡς καὶ τὴν φύσιν. Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα κοινωνεῖ τοῖς ὀνόμασι τοῦ θεοῦ.

P. 710 D : Ὅτι τὰ κοινὰ τῆς κτίσεως ἀκοινώνητα τῷ ἁγίῳ πνεύματι, καὶ τὰ ἴδια τοῦ πνεύματος ἀκοινώνητα τῇ κτίσει, ἐξ ὧν συνάγεται μὴ εἶναι κτίσμα τὸ πνεῦμα.

11. D. nennt De Trin. II, 7, 3, p. 565 A und De Spiritu sancto c. 20 den heiligen Geist δάκτυλος θεοῦ. Ebenso B. p. 716 BC, p. 754 B.

12. D. handelt II, 7, 6, p. 578, von der Nachlassung der Sünden durch den heiligen Geist. Ebenso hat B. p. 718 darüber einen beson-

deren Abschnitt. Dabei wird beiderseits verwiesen auf Joh. 20, 22-23; Jes. 43, 25; 1, 18; Matth. 9, 2 = Mark. 2, 5.

13. III, 2, p. 786-805 stehen, wie bereits oben angedeutet, 55 Kapitel, die, wenn man von den 47 Syllogismen des Aetius bei Epiphanius H. 67 absieht, wohl nur bei B. im 4. Buch ein Gegenstück haben.

14. III, 2, 1, p. 785 ist eine weitere Ausführung des ersten Satzes des 4. Buches von B. p. 672 A. Ebenso verhält sich III, 2, 2, p. 788 zu B. p. 672 A : Εἰ εἷς κύριος ὁ υἱὸς φύσει — ἀλλὰ μιᾷ. Nahe berührt sich ferner III, 2, 5, p. 789 mit B., p. 676 A : Εἰ ἡ γνῶσις — καταλαμβάνεται, III, 2, 6 mit B. 689 B : Εἰ θεοῦ Χριστὸς δύναμις — Χριστὸς θεῷ, III, 2, 8 mit B. p. 676 A : Εἰ εἰκὼν ὁ υἱὸς — ὁμοούσιός ἐστιν τῷ πατρί, III, 2, 36 mit B. p. 712 A : Πᾶν ὅπερ — τὸ πνεῦμα, III, 2, 41 mit B. p. 761 A : Καὶ διὰ τοῦτο — ἁγιασμόν.

15. III, 2, 51, p. 804 D lesen wir : τὸ πρῶτον κτίσμα ὁ διάβολος. B. p. 693 A nennt ebenso den Teufel τοῦ υἱοῦ τὸ πρῶτον ποίημα.

16. D. erklärt III, 3 Prov. 8, 22 ebenso wie B., p. 703.

17. III, 4, p. 832 A : Πρωτότοκος δὲ (ἀνείρηται) πάσης κτίσεως, οὐ διὰ τὸ προεκτίσθαι αὐτῆς, ἐπεὶ ἂν πρωτόκτιστος ἐκλήθη..., p. 833 B : Ὅτι πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὠνόμασται, διὰ τοὺς ἐν τῷ θείῳ βαπτίσματι τῇ υἱοθεσίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκ τοῦ θεοῦ γεννωμένους.

P. 701 B : Εἰ πρὸ τῆς κτίσεως ὁ υἱὸς οὐ γέννημά ἐστιν, ἀλλὰ κτίσμα, πρωτόκτιστος ἂν ἐλέγετο, καὶ οὐ πρωτότοκος..., p. 701 D : Λεχθείη δ'ἄν, ὅτι καὶ ὁ πρὸ πάσης γεννήσεως πρωτότοκος ἐλέγετο· ἔτι δὲ καὶ πρὸς τοὺς διὰ υἱοθεσίας τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκ θεοῦ γεννωμένους.

18. Der Abschnitt über das Gleichnis vom Weinstock, III, 8, p. 849 deckt sich im wesentlichen mit dem analogen Abschnitt bei B., p. 700. Unter den Schriftstellen kommt beiderseits namentlich I Kor. 12, 27; 6, 15 zur Verwendung.

19. Der Abschnitt III, 11, p. 860, trifft im wesentlichen vollständig mit dem Abschnitt Εἰς τὸ Κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα (Joh. 6, 58) bei B. p. 697 zusammen. Beiderseits kommt ausser dieser Schriftstelle noch Joh. 11, 25; 5, 21 zur Sprache. D. bemerkt p. 860 B : Ὁ δι' ἕτερον ζῶν, αὐτὸς οὐκ ἂν εἴη ποτὲ ζωὴ αἰώνιος· ὡς οὐδὲ ὁ μεταδόσει θεοῦ ἅγιος αὐτοάγιος. Fast mit denselben Worten schreibt B. : Ὁ δὲ δι' ἕτερον ζῶν αὐτοζωὴ εἶναι οὐ δύναται· οὐδὲ γὰρ ὁ κατὰ χάριν ἅγιος αὐτοάγιος.

20. Ähnlich verhält sich die Ausführung über Mark. 10, 18 in III, 15, p. 864 zu dem analogen Kapitel bei B. p. 700; die Ausführung über Joh. 14, 28 in III, 18 zu B. p. 693; die Ausführung über I Kor. 15, 24-28 in III, 20 zu B. p. 693; die Erklärung von Matth. 26, 39 in III, 21 zu B. p. 697, wobei zu beachten ist, dass sowohl D. p. 908 A als B. bemerkt, der Herr habe um Wegnahme des Kelches nicht mit

Bezug auf sich, sondern mit Bezug auf seine Gegner gesprochen, und beide dafür sich auf Luk. 23, 34 berufen; die Ausführung über Mark. 13, 32 = Matth. 24, 36 in III, 22 zu B. p. 696, die über Joh. 17, 5 in III, 25 zu B. p. 701, wobei wieder zwei Schriftstellen auf beiden Seiten zu gleicher Verwendung kommen, Joh. 1, 14 und I Kor. 2, 8; die Erklärung von Matth. 20, 23 in III, 29 zu B. p. 708. Besonders mögen aus diesem Abschnitt noch folgende Stellen hervorgehoben werden:

III, 20, p. 893 B : Εἴ γέ τις ἀναλογιζόμενος ὅπερ εἰ θεϊκῶς ὑποτάσσεται, ἀπ' ἀρχῆς ἄν ὑπετέτακτο.	P. 693 B : Εἰ θεϊκῶς ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ ὑποτάσσεται, ἐξ ἀρχῆς ἂν ὑπετέτακτο.
III, 22, p. 917 B : Φαρμάκῳ γὰρ οἷον τούτῳ ἐχρήσατο, διὰ τὸ συμφέρειν τῇ ἀνθρωπότητι μὴ γνῶναι τὴν ἐρώτησιν αὐτῆς, ἵν' ἀεὶ προσδοκῶσα καὶ ἐπὶ θύραις εἶναι νομίζουσα τῆς κρίσεως τὸν καιρὸν ἕτοιμος γένηται δι' ἔργων καὶ πίστεως εἰς τὸ σωθῆναι.	P. 689 C : Διὰ τὸ μὴ συμφέρειν οὖν τοῖς ἀνθρώποις ἀκοῦσαι τὸν καιρὸν τῆς κρίσεως ἀπεσιώπησεν.
Οὐθὲ γὰρ ἔλαθεν δημιουργήσας χρόνον, ὃν οὐκ ἠπίστατο.	P. 689 B : Εἰ δημιουργὸς τῶν ὅλων ὁ υἱός, τὸν δὲ χρόνον τῆς κρίσεως οὐκ οἶδεν, ὃ ἐδημιούργησεν οὐκ οἶδεν.
P. 920 A : Εἰ δ' ἕτερόν τί ἐστιν εἰδέναι τὸν πατέρα, ἕτερον δὲ τὰ τοῦ πατρός, μεῖζον ἔσται τὸ εἰδέναι τὸν θεὸν πατέρα τοῦ εἰδέναι τὰ αὐτοῦ, ὅ ἐστιν καὶ τὴν ἐσχάτην ἡμέραν, καθ' ὅσον ἕκαστος μείζων αὐτὸς τῶν ἑαυτοῦ ὑπάρχει.	P. 696 B : Εἰ δὲ ἕτερον τὸ τὸν πατέρα εἰδέναι, καὶ ἕτερον τὰ τοῦ πατρός, μεῖζον δὲ τὸ εἰδέναι τὸν πατέρα τοῦ τὰ αὐτοῦ εἰδέναι, καθ' ὅσον ἕκαστος αὐτὸς τῶν ἑαυτοῦ μείζων· τὸ μεῖζον ὁ υἱὸς εἰδώς.. τὸ ἔλαττον οὐκ ᾔδει, ὅπερ ἀδύνατον.
21. III, 32, p. 957 BC : Οὐδαμοῦ δὲ γέγραπται τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ κτίσμα, ὡς οὐδὲ υἱός· τὸ γὰρ κτίσμα δοῦλον, τὸ δὲ δοῦλον οὔτε ἐλευθεροῖ, ὡς τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὔτε κτλ.	P. 741 A : Ἀλλ' οὐ τὸ πνεῦμα δοῦλον. Ὁ γὰρ κύριος, φησί, τὸ πνεῦμά ἐστι, καὶ οὗ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία (Rom., 8, 15).
22. De Spiritu sancto c. 4, Pg. 39, 1035 C : Cum enim creaturæ in visibilia et in invisibilia, id est in corporalia et in incorporalia partiantur. (Fast ebenso c. 13, p. 1045 C.)	P. 712 B : Τῆς κτίσεως εἰς δύο διαιρουμένης, εἰς σώματα καὶ ἀσώματα.
23. De Spiritu sancto c. 4, p. 1036 A : Quod autem substan-	P. 712 C : Τὸ γὰρ καθ' οὐσίαν ἅγιον οὐ δεῖται τοῦ ἔξωθεν ἁγιασμοῦ.

tialiter bonum est, non potest extraneæ capax esse bonitatis, cum ipsum tribuat ceteris bonitatem... Ceteræ substantiæ hanc substantiam sanctificationis accipiunt; iste (Spiritus sanctus) vero... non est capax sanctificationis alienæ.

Δεῖται οὖν τοῦ ἔξωθεν ἁγιασμοῦ τὸ γενητόν, ὅταν ἄξιον γένηται τοῦ ἐπισπάσασθαι ἁγιασμόν· οὐ δεῖται δὲ ἁγιασμοῦ τὸ πνεῦμα, ὅτι ἅγιον κατ' οὐσίαν· οὐκ ἄρα κτίσμα.

24. De Spiritu sancto c. 17, p. 1049 D : Quorum una est operatio, una est substantia.

P. 676 A : Ὧν αἱ αὐταὶ ἐνέργειαι, τούτων καὶ ἡ οὐσία μία.

25. De Spiritu sancto c. 20, p. 1051 B : Spiritus etiam sanctus digitus Dei secundum coniunctionem naturæ patris et filii nominatur (sc. Luc. 11, 15. 19. 20; Matth. 12, 28).

P. 716 B : Ἀλλὰ καὶ δάκτυλος τοῦ θεοῦ.. ὁ παράκλητος ἦν, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Τῶν γὰρ τριῶν εὐαγγελιστῶν φησάντων (sc. Matth. 12, 28; Luc. 11, 20).

26. De Spiritu sancto c. 21, p. 1051 C : Verum cave, ne ad humilia deiectus... depingas in animo tuo corporalium artuum diversitates... dicens, digitum a manu... multis inæqualitatibus discrepare, quia de incorporalibus nunc scriptura loquitur, unitatem tantum volens.... substantiæ demonstrare.... c. 22, p. 1052 D : Nam divisiones operationum etc. (sc. I Cor. 12, 6, 8. 9. 11).

P. 716 C : Δάκτυλος δὲ θεοῦ.. εἴρηται τὸ πνεῦμα, οὐχ ὅτι μικρά τίς ἐστι τῷ θεῷ συνοῦσα δύναμις, καθάπερ σώματι δάκτυλος, ἀλλ' ἐπειδὴ ἕν τι τῶν κατὰ διαίρεσιν χαρισμάτων αὐτοῦ ἐστι τὸ χάρισμα τῶν σημείων καὶ ἰαμάτων, τὸ ἕν τι καὶ οὐχὶ τὰ ὅλα χαρίσματα τοῦ πνεύματος δάκτυλον καλεῖ. Ὧι μὲν γὰρ κτλ. (sc. I Cor. 12, 8-11).

27. De Spiritu sancto c. 32, p. 1062 B : Ex quibus ostenditur, esse Spiritum sanctum creatorem, ut iam in Dogmatum volumine breviter ostendimus.

P. 713 B : Ὅτι δημιουργὸν τὸ πνεῦμα. (So die Überschrift des Abschnittes p. 713-717).

Die Parallelen könnten leicht noch beträchtlich vermehrt werden. Die angeführten Stellen zeigen indessen bereits zur Genüge, dass zwischen D. und B. ein sehr enges Verwandtschaftsverhältnis besteht. Es kann sich nur fragen, ob der eine Autor den andern benützte, ob die Autoren der gleichen Schule angehören, oder ob die Schriften einen und denselben Autor haben. Von dem zweiten Fall ist wohl abzusehen, da die Verwandt-

schaft zu weit geht, um an ihn ernstlich denken zu lassen. Um aber über die beiden anderen Fragen zur Entscheidung zu gelangen, ist ein weiterer Punkt ins Auge zu fassen.

Bereits der unter Nr. 9 angeführten Stelle De Trin. II, 6, 7 ist zu entnehmen, dass D. auf einen πρῶτος λόγος verweist. Das Citat steht nicht allein. Auf den πρῶτος λόγος wird nicht weniger als dreizehnmal Bezug genommen, nämlich II, 4, p. 489 A; II, 6, 7, p. 529 A; II, 6, 8, p. 532 A; II, 6, 21, p. 553 B; II, 6, 22, p. 553 C; II, 23, p. 745 A; III, 3, p. 805 C; III, 15, p. 864 B; III, 16, p. 865 C, wo näherhin noch bestimmter steht : ὡς ἐν τῷ τεσσαρεςκαιδεκάτῳ κεφαλαίῳ τοῦ πρώτου ἐρρήθη λόγου; III, 18, p. 888 A; III, 20, p. 896 B; III, 31, p. 956 A; III, 36, p. 965 C, wo wiederum die nähere Angabe steht : ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ ἐν κεφαλαίῳ δεκάτῳ. Daneben finden sich auch Verweisungen auf βιβλίον, näherhin auf πρῶτον βιβλίον II, 6, 19, p. 548 B; II, 7, 3, p. 565 A; II, 8, 1, p. 620 B; II, 11, p. 652 C; auf das zweite und erste Buch zugleich III, 7, 3, p. 753 C mit den Worten : ἐν τῷ βιβλίῳ τῷδε καὶ τῷ πρὸ αὐτοῦ; auf ein früheres Kapitel im dritten Buch III, 36, p. 965 C : ἐν τῷδε τῷ βιβλίῳ ἐν κεφαλαίῳ τεσσαρεςκαιδεκάτῳ. Zwei Verweisungen, III, 16, p. 872 B; III, 31, p. 949 C, betreffen einen περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος. An zwei weiteren Stellen ist auf ein Kapitel Bezug genommen : I, 26, p. 389 B auf κεφάλαιον ζ′, I, 27, p. 401 B auf κεφάλαιον περὶ ὁμοουσίου. An einer Stelle, III, 2, 13, p. 792 C, ist von einem λ′ λόγος die Rede. Wahrscheinlich liegt hier indessen eine Verschreibung vor, eine Verwechslung von A und Λ, und wenn es so ist, dann ist die Stelle den in erster Linie aufgeführten anzureihen. Welche Schriften sind aber hier gemeint?

Zwei Citate unterliegen keinem Anstand. Sie nennen einen λόγος περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, und da Didymus eine Schrift De Spiritu sancto verfasste, die wir in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus noch besitzen, so dürfen sie ohne weiteres auf diese bezogen werden. Die Stellen lassen sich auch, wie bereits Mingarelli zeigte, auf die Schrift zurückführen. Nur darf man die erste Stelle (III, 16) nicht auf das unmittelbar vorausgehende Wort oder I Tim. 5, 6, beziehen, das in der Schrift De Spiritu sancto nicht vorkommt; man muss sie vielmehr von dem weiter zurückliegenden Satzteil verstehen. Da das zweite Buch De Trinitate vom heiligen Geiste handelt, so könnte man auch an dieses denken. Die Auffassung ist aber nicht bloss an sich unwahrscheinlicher, sondern es steht ihr auch der Umstand entgegen, dass in diesem Fall der Ausdruck βιβλίον, nicht λόγος, zu erwarten wäre.

Mit βιβλίον wird nämlich II, 7, 3 ganz deutlich auf Bücher, das zweite und das erste, Bezug genommen, und wir haben allen Grund, das Wort auch an den übrigen Stellen so zu verstehen. Noch klarer liegt die Sache bei dem Ausdruck κεφάλαιον. Die Verweisung kann nur auf einen Abschnitt in der Schrift De Trinitate gehen.

Was ist aber der πρῶτος λόγος? Mingarelli fragt in der Anmerkung zu III, 3, ob D. hier nicht auf das erste Buch De Trinitate sich beziehe. Er kommt auch in den folgenden Anmerkungen (III, 15. 18. 20. 31. 36) darauf zu sprechen. Doch wagt er auf der Auffassung nicht zu bestehen. Wahrscheinlicher ist ihm, wie er zu II, 4; II, 6, 7; III, 36 bemerkt, dass der πρῶτος λόγος eine andere Schrift von D. sei, näherhin die Schrift Contra Arianos, bezw. das erste Buch derselben. Meines Erachtens ist bei dem πρῶτος λόγος von der Schrift De Trinitate unbedingt abzusehen. So weit wir sehen, gebraucht D. mit Bezug auf ein Buch der Schrift De Trinitate stets den Ausdruck βιβλίον, nicht λόγος, und wie uns schon dieser Umstand von jenem Werke wegführt, so auch noch der weitere, dass die Citate nicht etwa nur im zweiten, sondern auch im dritten Buch alle auf den πρῶτος λόγος lauten, während im anderen Falle doch ein paarmal oder wenigstens einmal auch eine Verweisung auf das zweite Buch oder den zweiten λόγος zu erwarten wäre.

Das πρῶτος λόγος ist daher mit allem Grund als ein von der Schrift De Trinitate verschiedenes Werk anzusehen. Und bei der Verwandtschaft, welche nach den angeführten Parallelen zwischen D. und B. besteht, wird es sich nun zunächst fragen, ob der πρῶτος λόγος nicht etwa in B. zu finden sei, näherhin ob die auf ihn lautenden Citate auf B. sich zurückführen lassen. Die Stellen sind zu diesem Behufe der Reihe nach genauer zu prüfen.

1. II, 4, p. 489 A schreibt D.: Ἔτι σοφιστικῶς ἐκ τῶν προκειμένων ἐπάγουσιν· Ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ἀληθινός, τὸ δὲ πνεῦμα ἀλήθεια γέγραπται, ὡς ἀπᾴδοντος τούτου. Ἔστιν δὲ ταυτόν, καθὰ ἐν τῷ πρώτῳ δέδεικται λόγῳ, καὶ οὐ διαφέρει τοῦτο ἐκείνου. Er will also früher gezeigt haben, dass die Worte ἀληθινὸς und ἀλήθεια mit Bezug auf die Trinität in der heiligen Schrift keine verschiedene, sondern dieselbe Bedeutung haben. Eine eigentliche Ausführung findet sich darüber in B. nicht. Es lässt sich aber auf p. 758 B verweisen, wo die III Esdr. 4, 36 erwähnte ἀλήθεια als ὑπόστασις καὶ ζωὴ τῆς ἀληθείας und als ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ υἱὸς dargethan und mit den Worten geschlossen wird: Ἀλήθεια δὲ οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ἡ ἐκ τοῦ ἀληθινοῦ φυσικῶς καὶ ἀϊδίως ἐξ αὐτοῦ γεννηθεῖσα.

2. Nach II, 6, 7, p. 529 A, wurde früher gesagt, dass τὸ ἅγιον πνεῦμα μεθεκτὸν οὐσιωδῶς ὑπάρχει, ὡς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός. Die Stelle lässt sich auf die oben unter Nr. 9 mit ihr verbundene, p. 713 A, zurückführen. Dass hier die Worte ὡς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς nicht stehen, hat nichts zu bedeuten. Da der ganze Abschnitt nachweist, ὅτι τὰ κοινὰ τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ, ταῦτα κοινὰ τῷ πνεύματι (p. 712 A), so verstehen sie sich von selbst und können leicht ergänzt werden.

3. II, 6, 8, p. 529 sq. wird bemerkt: Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα, ὡς προείρηται, ὑπάρχον αὐτοαπροσδεὲς ἀγαθὸν καὶ ὅλον ἀεὶ πρὸς πάντας, ὃν ἀγαθὸν καὶ οὐ δεύτερον τοῦ ἑνὸς καὶ πρώτου ἀγαθοῦ, ἴσας τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ περὶ τούτου μαρτυρίας

ἐδέξατο, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ ἀπεδείχθη λόγῳ. Hiernach zeigte D. früher, dass der heilige Geist ebenso wie der Vater und der Sohn in der heiligen Schrift gut genannt werde. Darüber enthält B. nichts.

4. II, 6, 21, p. 553 B lesen wir : Κοινωνεῖ γὰρ καὶ ἥλιος καὶ σελήνη τῷ πλήθει τῶν ἄστρων τῇ τε φύσει καὶ τῷ πυροειδεῖ, ὡς ἐξεργαστικώτερον ὁ πρῶτος τοῦτο περιέσχεν λόγος. In B. ist davon wieder nichts zu finden.

5. II, 6, 22, p. 553 C schreibt D. : Καθάπερ γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ εἴπομεν λόγῳ, ὅτι τὸ φῶς οὐ γενεσιουργεῖ τὴν ἑαυτοῦ αὐγήν, ἀλλὰ γεννᾷ, οὕτως ἐνταῦθα, ὅτι ἡ πηγὴ οὐ γενεσιουργεῖ τὸ ἐξ αὐτῆς ὕδωρ, ἀλλ' ἐκπορευόμενον ἔχει καὶ ὁμοούσιον. Er sagte also früher, dass das Licht seinen Strahl nicht schafft, sondern erzeugt. In B. p. 676 B lesen wir : Εἰ ἀπαύγασμα παντὸς φωτὸς γεννᾶται μὲν ἐκ τοῦ φωτός. Wir haben also dieselben Hauptbegriffe : φῶς, αὐγὴ = ἀπαύγασμα, γεννᾶν. Es fehlt nur das γενεσιουργεῖν. Dieses kann aber nach dem Zusammenhang als das ausgeschlossene Gegenteil von γεννᾶν bei B. leicht ergänzt werden.

6. II, 23, p. 744 sq. : Ὅτι δὲ καὶ συμπροσκυνεῖται τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ, ὁ προπάτωρ ἐδίδαξεν ἐν τῇ δρυῒ τῇ Μαμβρῇ, τὴν ἁγίαν ὁμοτίμως δεξιωσάμενος καὶ προσκυνήσας τριάδα, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ εἴρηται λόγῳ. B. zeigt p. 729 sq., dass der heilige Geist mit Gott, bezw. Vater und Sohn, συνδοξάζεται. Von der Anbetung Abrahams dagegen hat er nichts. Die Verweisung beschränkt sich indessen vielleicht auf den Anfang des Satzes, und da die Sache sich hier ähnlich, wenn auch nicht ganz so verhält, wie in der bereits erörterten Verweisung auf die Schrift De Spiritu sancto, so ist die Deutung nicht unzulässig.

7. III, 3, p. 805 C : Εἰ γὰρ ἀληθῆ καὶ κατακρατοῦντα τὰ προκείμενα πάντα κεφάλαια καὶ τὰ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ καταταγέντα ἐστίν, ὥσπερ οὖν ἐστιν, ἀριδηλοτάτην ἀπὸ τῶν θείων λογίων δεξαμένη (δεξάμενα ?) μαρτυρίαν· πῶς οὐ κτλ. Die προκείμενα κεφάλαια sind die 55 Syllogismen im vorausgehenden Kapitel oder III, 2. Ähnliche κεφάλαια stehen im Anfang von B., und meines Wissens ausser den oben erwähnten κεφάλαια des Aëtius nur noch hier.

8. III, 15, p. 864 B : Ἐμαρτυρήθη μὲν οὖν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ (τοῦ υἱοῦ) ἐν τῷ α' λόγῳ. B. handelt davon p. 700 C, aber auch D. I, 18.

9. III, 16, p. 865 C : Πρὸς τούτοις, καὶ ὅτι οὐχ ἁρμόττει κτίσματι κυρίως καὶ καθάπαξ ἡ μόνος καὶ ἑνὸς λέξις, τῷ εἶναι πάντων ἢ πολλῶν ἅμα κοινόν τι, διὰ τὸ πάντα ἔχειν πολλὰ ὁμοούσια καὶ ὁμοειδῆ, ὡς ἐν τῷ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ κεφαλαίῳ τοῦ πρώτου ἐρρήθη λόγου. Hiernach wurde früher gesagt, dass das Prädikat « allein » der Kreatur nicht eigentlich und schlechthin zukommt, weil sie etwas ist, was allen oder vielen gemeinsam ist und weil alle Kreaturen vieles im Wesen und in der Form mit einander gemein haben. In B. findet sich nichts Derartiges.

10. III, 18, p. 888 A : Καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ ἱκανῶς ἐδείχθη περὶ τοῦ μείζων μήτε κατ' οὐσίαν ἢ δύναμιν ἢ δόξαν τὴν ἄνω εἰρῆσθαι. B. handelt p. 694 sq. über Joh. 14, 28. Der Abschnitt beginnt : Τὸ μεῖζον ἡ

μεγέθει ἢ χρόνῳ ἢ ἀξιώματι ἢ δυνάμει ἢ ὡς αἴτιον μεῖζον λέγεται, und dann folgt die Ausführung, bezw. die Widerlegung der Einwände unter den erwähnten Gesichtspunkten. Das κατ' οὐσίαν fehlt zunächst. Es kommt aber indirekte zur Geltung, indem B. nach Erledigung der einzelnen Punkte fortfährt : Τιμὴν τοίνυν μᾶλλον τὸ ῥηθὲν υἱοῦ πρὸς πατέρα, οὐκ ἐλάττωσιν τοῦ εἰπόντος δείκνυσιν· ἔπειτα τὸ μεῖζον οὐ πάντως καὶ ἑτερούσιον, und nachdem er dies noch näher dargethan, den Abschnitt mit den Worten schliesst : Ὁμοούσιος οὖν ὁ πατὴρ τῷ υἱῷ, κἂν μείζων λέγηται. Die Stellen decken sich also vollkommen. Die Frage wird auch von D. I, 16, erörtert, und dabei p. 333 A auch ausdrücklich der Gesichtspunkt κατὰ τὴν οὐσίαν besprochen. Aus dem bereits angeführten Grunde ist aber von dieser Stelle abzusehen. Noch weniger ist an den Kommentar zum Johannesevangelium zu denken. Er verbreitet sich zwar ebenfalls in ähnlicher Weise über Joh. 14, 28, kommt aber dem Citat inhaltlich weniger nahe als B. und muss auch sonst ausser Betracht bleiben.

11. III, 20, p. 896 B : Ὅτι δὲ ἀτελεύτητος αὐτοῦ ἡ βασιλεία ὑπάρχει (μία γάρ ἐστιν ἀδιαίρετος τῆς τριάδος), ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ ἐμαρτυρήθη ἐξεργαστικώτερον, ἐν οἷς Γαβριὴλ εὖγε φαίνεται εἰρηκώς· Βασιλεύσει κτλ. (sc. Luc. 1, 32.) D. handelt selbst I, 31 darüber. B. dagegen hat darüber nichts.

12. III, 31, p. 956 A : Πολλαχοῦ δὲ μία ἐκ τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων περὶ τῆς ἄλλης μιᾶς ἢ τῶν δύο λέγουσα φαίνεται, καθὰ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ πλείοσιν ἀποδείξεσι τὸ περὶ τούτου κεφάλαιον ἡρμηνεύθη. B. bietet über diesen Punkt, p. 756-760, eine Ausführung. Der Abschnitt tritt zwar nicht als ein besonderes Kapitel mit eigener Überschrift hervor. Dies hat aber wohl wenig zu bedeuten, um so weniger, als B., wie wir alsbald sehen werden, nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt.

13. III, 36 p. 965 C : Indem D. bemerkt, dass die Macedonianer Joh. 17, 3; 14, 1 βλασφήμως deuten, indem sie geltend machen, der heilige Geist werde hier nicht erwähnt, da er von Natur anders sei (als Vater und Sohn) und nicht wahrer Gott, fährt er fort : Ἀλλ' εἴρηται μὲν ἤδη εἰς ὁμοιότροπα προβλήματα πολλὰ περὶ τούτου, καὶ μέντοι ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ ἐν κεφαλαίῳ δεκάτῳ, καὶ ἐν τῷδε τῷ βιβλίῳ ἐν κεφαλαίῳ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ. B. erörtert Joh. 17, 3, bezw. die fragliche falsche Deutung der Stelle, p. 744 D-745 A. D. handelt darüber III, 16, nicht III, 14, wie hier steht. Die Differenz in der Zählung rührt wohl daher, dass D. die beiden ersten Kapitel als Prolog zum ganzen Buch betrachtet.

Die Stellen lassen sich also nicht alle auf B. zurückführen. Die Citate 3, 4, 9, 11 finden sich bei B. nicht, und zu ihnen kommt noch 6, wenn bei der Stelle die oben gegebene Erklärung als ungenügend angesehen wird. Trotzdem aber kann B. der πρῶτος λόγος von D. sein, da die Schrift nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten ist.

Es fiel schon mehrfach auf, dass der Schrift etwas abgeht. Maran nennt sie eine « rudis et incomposita argumentorum collectio ». Barden-

hewer (Patrologie 1894, S. 255) findet in ihr nicht sowohl abgeschlossene Arbeiten als vielmehr Materialiensammlungen. Die Urteile ruhen auf der richtigen Erkenntnis, dass die Schrift nicht ganz in der Ordnung ist. Aber sie treffen nicht ganz das Richtige. Die Unvollkommenheit der Schrift rührt nicht daher, dass sie nicht völlig ausgearbeitet wurde, sondern vielmehr daher, dass sie uns nur unvollständig oder nur in einem Auszug überliefert ist. Dieser Fall ist, da Auszüge aus Schriften ebenso häufig anzutreffen als Vorarbeiten oder Materialiensammlungen selten sind, weitaus der wahrscheinlichere, und da besondere Gründe für die andere Auffassung nicht vorliegen, so dürfen wir ihn auch ohne weiteres annehmen.

Was nun aber das Unvollkommene oder Lückenhafte der Schrift anlangt, so giebt sofort der Anfang Aufschluss. Derselbe ist derart, dass man leicht sieht, dass die Schrift ursprünglich nicht so begonnen haben kann. Man beachte ferner, wie unvermittelt der Abschnitt mit der Erklärung der Schriftstellen im 4. Buch (p. 695-709) dem vorausgehenden Teil sich anreiht und wie sehr mehrere dieser Erklärungen, mit ihrer Kürze und mit der Zerlegung einzelner Abschnitte in mehrere Teile, den Eindruck machen, dass man es mit Auszügen zu thun hat. Und wer die Lücken etwa nicht unmittelbar erkennt, der vergleiche das 3. Buch von D. Dasselbe hat mit dem 4. Buch von B. eine grosse Verwandtschaft, sofern es wie dieses mit einer Reihe von Syllogismen beginnt und diesen ebenso eine Reihe von Abschnitten mit Erklärung von Schriftstellen folgen lässt. Während aber die beiden Teile bei B. unvermittelt neben einander stehen, hat D. III, 3, einen Übergang, und während die exegetischen Stücke bei B. lückenhaft und auszüglich erscheinen, stellen sie sich bei D. als vollständig ausgearbeitet dar. Man prüfe endlich den Anfang des 5. Buches. Die drei oder vier ersten, mit ὅτι beginnenden Sätze sind nichts anderes als Kapitelüberschriften oder Inhaltsangaben von Kapiteln. Die Sache ist an sich so klar, dass sie kaum eines weiteren Beweises bedarf. Es sei nur der erste Satz hier mitgeteilt : Ὅτι τὰ κοινὰ τῆς κτίσεως ἀκοινώνητα τῷ ἁγίῳ πνεύματι, καὶ τὰ ἴδια τοῦ πνεύματος ἀκοινώνητα τῇ κτίσει, ἐξ ὧν συνάγεται μὴ εἶναι κτίσμα τὸ πνεῦμα. Der Satz ist unverkennbar die Überschrift oder die Inhaltsangabe eines Kapitels. Ähnlich verhält es sich mit den zwei oder, da der zweite selbst in zwei zu teilen und statt des Kolon ein Punkt zu setzen ist, drei folgenden Sätzen. Und da den Überschriften das zu erwartende Kapitel nicht folgt, liegt der auszügliche Charakter offen am Tage. Dräseke spricht allerdings, wie oben S. 3 zu erwähnen war, von unversehrter Erhaltung der Schrift. Er verrät aber auch damit nur, wie ungenügend er die Schrift ansah oder wie sehr seine Befangenheit ihm den Blick trübte.

Bei diesem Sacherhalt bildet der Umstand, dass mehrere der Citate auf B. nicht zurückzuführen sind, kein Hindernis, den πρῶτος λόγος in

dieser Schrift zu erblicken. Die Schrift hat eine und zwar erhebliche Verkürzung erfahren, und bei dieser Verstümmelung kann es nicht auffallen, wenn jetzt einige Stücke fehlen, welche man eigentlich in B. sollte erwarten können. Da eines dieser Stücke (11) bei D. selbst sich findet, so liesse sich allenfalls auch mit einer Unregelmässigkeit rechnen und annehmen, dass D. einmal durch ein Versehen von λόγος statt βιβλίον redete. Die Annahme mag nicht ganz unzulässig sein. Doch dürfte die andere Erklärung auch hier den Vorzug verdienen.

Die übrigen Citate finden in B. teils eine volle, teils eine genügende Erklärung. Wollte man allerdings einen strengen Massstab bei der Prüfung anlegen, so könnte man noch ein paar Stellen der zweiten Klasse für unerledigt erklären. Soweit aber das erörterte Citat der Schrift über den heiligen Geist einen Schluss gestattet, dürfen wir bei den Citaten nicht immer eine volle Genauigkeit erwarten, und wenn man etwa bei der obigen Erklärung sich glaubte noch nicht beruhigen zu können, so hat man auch bei den fraglichen Stellen in Rechnung zu ziehen, dass die Schrift uns nicht vollständig vorliegt. In allen Fällen lässt sich annähernd die Hälfte der Stellen sicher auf B. zurückführen, und das dürfte bei der unvollständigen Überlieferung der Schrift und bei der sonstigen grossen Verwandtschaft zwischen D. und B. hinreichend sein, um nicht bloss die Autoren, sondern auch den πρῶτος λόγος und B. als identisch anzusehen. Besonders wichtig ist in dieser Beziehung das 7. Citat. So lange nicht eine andere Schrift gefunden wird, auf welche der hier erwähnte Zug ebenfalls zutrifft, genügt es fast allein, um jenen Schluss zu rechtfertigen.

Welche Schrift von Didymus kommt aber näherhin in Betracht ?

Schon Mingarelli vermutete, wie wir gesehen, dass unter dem πρῶτος λόγος die zwei Bücher gegen die Arianer zu verstehen seien, und in der That wird man zunächst an diese zu denken haben. Der Umstand, dass die Einteilung in Bücher bei B. insofern jetzt wenig hervortritt, als nur eine Handschrift und auch in dieser nur eine spätere Hand von einem λόγος ε′ spricht, berechtigt nicht, wie Dräseke meint, zu dem Schluss, B. habe ursprünglich nur ein Buch gebildet. Die Schrift fällt inhaltlich zu sehr in zwei Teile auseinander, als dass an der ursprünglichen Zweiteilung zu zweifeln wäre, und dass diese in der äusseren Gestalt verloren ging, kann nach ihrer Verkürzung nicht befremden. Eher könnte man dagegen einwenden, dass in den Citaten 9 und 13 einfach von einem Kapitel des πρῶτος λόγος die Rede ist, während bei Verweisung auf eine Schrift in zwei Büchern auch die Nennung des Buches sich erwarten lässt. Indessen ist zu erwägen, dass das Buch nicht notwendig ausdrücklich genannt zu werden brauchte. Da die Schrift nur zwei Bücher umfasst und das eine Buch vom Sohn, das andere vom heiligen Geist handelt, war mit dem Citat, wenn es deutlich die eine oder die andere Lehre

betraf, indirekte auch das Buch gegeben. Das 13. Citat entspricht in der That vollkommen dieser Voraussetzung, da es ausgesprochenermassen den heiligen Geist betrifft. Die andere Stelle ist zwar an sich nicht ebenso deutlich. Nach dem Zusammenhang kann aber auch sie keinem Zweifel unterliegen, da der ganze Abschnitt, in dem sie steht, auf den Sohn sich bezieht.

Es ist indessen noch mit einer oder zwei weiteren Schriften zu rechnen. D. führt De Spiritu sancto c. 5 aus : Die Kreatur sei nach ihrem Wesen alieni boni capax, Gott aber mache als die Quelle des Guten diejenigen gut, denen er sich mitteile, weshalb er capabilis et non capax sei, und nachdem er dieses von Gott dem Sohn nachgewiesen, fährt er fort : « De Spiritu quoque sancto retractemus, et si quidem ipse quoque participatione alterius sanctimoniæ sanctus est, connumeretur ceteris creaturis; si vero sanctos facit capaces sui, cum patre ponatur et filio. Quod autem ab aliis capiatur Spiritus sanctus, et non alia capiat, et nunc et in *Sectarum* volumine, prout potuimus, expressimus. » Die Stelle kann auf den ersten Abschnitt des 5. Buches von B. sich beziehen. Ich verweise auf die Parallele 23. D. schreibt ferner De Spiritu sancto c. 21 : « Sicut ergo solus sapiens Deus, non accipiens aliunde sapientiam, sed sapientes faciens et generans sapientiam... sic et Spiritus sanctus non accipiens aliunde sapientiam dictus est Spiritus sapientiæ; hoc enim ipsum, quod subsistit, spiritus sapientiæ est, et natura eius nihil est aliud nisi spiritus veritatis et spiritus Dei, de quibus iam abundanter in *Sectarum* volumine disputavimus ». B. nennt, p. 713 B, den heiligen Geist δύναμις ἐνούσιος, ἐνύπαρκτος, ἐνυπόστατος, und führt p. 765 sq. Schriftstellen an, in denen derselbe Geist Gottes genannt ist. Wie mir scheint, genügt dieses, um B. als die Schrift zu betrachten, auf welche jenes Citat geht. Im übrigen ist auch hier zu berücksichtigen, dass B. uns nicht ganz erhalten ist.

Die dritte Schrift ist das De Spiritu sancto c. 32 angeführte *Dogmatum* volumen. Sie wurde bereits in der Parallele 27 genannt, und aus dieser geht auch hervor, dass das Citat auf B. sich beziehen lässt. Die Schrift wird auch von Hieronymus Catal. c. 109 erwähnt. Dagegen kann Theodoret nicht, wie Fabricius in der Anmerkung zu Hieronymus und in seiner Bibliotheca græca meint, als Zeuge betrachtet werden. Da seine Bemerkung H. E. IV, 29, zu jener Zeit haben Ephräm und Didymus als κατὰ τῶν ἀντιπάλων τῆς ἀληθείας δογμάτων συγγράφοντες sich ausgezeichnet, die litterarische Thätigkeit zweier Männer und sie überdies im ganzen betrifft, so kann sie trotz des Scheines der Worte nicht von der bestimmten Schrift eines einzelnen verstanden werden. Unter diesen Umständen wird auch der Grund hinfällig, aus dem Fabricius die Schriften De sectis und De dogmatibus als identisch betrachtet. Die Ausdrücke ἀντίπαλος und δόγματα haben bei Theodoret eine ganz allge-

meine Bedeutung. Sie dürfen daher nicht ohne weiteres auf jene Schriften bezogen werden, und noch weniger sind wegen ihres Zusammentreffens jene zwei Schriften als eine zu fassen. Man kann in dieser Beziehung höchstens geltend machen, dass Hieronymus in dem Catalogus nur eine Schrift nennt und dass die andere nach ihrem Titel nicht notwendig von jener zu unterscheiden ist, und man kann es etwa für möglich erklären, dass wir es hier nur mit einer Schrift zu thun haben. Über die blosse Möglichkeit wird man aber nicht hinauskommen. Die Wahrscheinlichkeit spricht für zwei Schriften. Die Worte des Didymus sind an sich in diesem Sinne zu verstehen, und dass die Schrift De sectis von Hieronymus nicht genannt wird, hat nichts zu bedeuten, weil der Kirchenvater ausser den näher bezeichneten Schriften noch von infinita alia spricht, was Didymus geschrieben habe.

Eher lassen sich die Schriften De dogmatibus und Contra Arianos identifizieren. Von letzterer Schrift wissen wir, so viel ich sehe, nur durch Hieronymus Catal. c. 109. Der Kirchenvater spricht aber von ihr in einer Weise, dass man Grund hat zu fragen, ob er mit ihr eine von De dogmatibus verschiedene Schrift meinte. Die Herausgeber des Catalogus setzen allerdings nach den Worten De dogmatibus ein Komma. Die Interpunktion ist aber nicht notwendig. Die Worte et contra Arianos (conscripsit) libros duos, die jenen Worten folgen, sind nicht unbedingt von diesen zu trennen; sie lassen sich auch mit ihnen verbinden, und das Fehlen einer Angabe über die Zahl der Bücher nach de dogmatibus spricht sogar mehr oder weniger für die Verbindung. Der Fall liegt ähnlich wie Catal. c. 38, wo unter den Schriften des Clemens von Alexandrien diejenige, die nach Eusebius H. E. VI, 13, 3, überschrieben war : Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας, mit den Worten erwähnt wird : « De canonibus ecclesiasticis et adversum eos, qui Judæorum sequuntur errorem, liber unus. » Mir scheint jene Auffassung den Vorzug zu verdienen, wenn auch die herkömmliche sich nicht gerade als unmöglich bezeichnen lässt.

Verhält es sich so, dann haben wir uns zwischen zwei Schriften zu entscheiden. Zu Gunsten der Schrift De sectis spricht der Umstand, dass uns aus ihr zwei Citate zu Gebot stehen und beide sich auf B. zurückführen lassen, das zweite jedenfalls so, dass es keinen Gegengrund bildet, während wir aus der Schrift De dogmatibus nur ein Citat haben. Gleichwohl dürfte eher an diese Schrift zu denken sein. Die einfache Rede der Schrift De Trinitate von einem πρῶτος λόγος setzt eine grössere Verwandtschaft zwischen beiden Schriften voraus, und diese bestand, soweit wir nach den Titeln urteilen können, auf die wir in beiden Fällen beschränkt sind, zu De Trinitate eher bei der Schrift De dogmatibus et contra Arianos als bei der De sectis. In einem gewissen Masse werden freilich auch diese beiden Schriften mit einander verwandt gewesen sein. Es mag

sogar, wie bereits bemerkt wurde, die Möglichkeit eingeräumt werden, dass sie identisch sind; und wenn man etwa noch weiter gehen und die Identität wirklich annehmen wollte, dann würde die Frage, die uns hier beschäftigt, die einfachste Lösung erfahren : es bliebe uns für den πρῶτος λόγος überhaupt nur eine Schrift übrig. Wahrscheinlicher ist indessen die Verschiedenheit, und wenn wir von zwei Schriften ausgehen, dann spricht die grössere Wahrscheinlichkeit für jenen Schluss.

Welchen Titel indessen der πρῶτος λόγος geführt haben oder mit welcher Schrift von D. er identificiert werden mag, wichtiger ist die Frage, ob er auf B. zurückzuführen ist, und sie ist in bejahendem Sinne zu entscheiden. Wir haben dafür, wie mir scheint, nach dem Angeführten die Sicherheit, die bei den Mitteln, auf die wir hier angewiesen sind, überhaupt zu erreichen ist. Es fehlt allerdings ein äusseres Zeugnis. Meine Bemühung, ein solches oder ein fest umgrenztes Wort von D. zu finden, das sich andererseits in B. nachweisen liesse, hatte bisher keinen Erfolg. Nach dem Schicksal, das die Schriften von D. hatten, und bei der Verstümmelung, die B. erfuhr, wird die Bemühung wohl auch ferner vergeblich sein. Der Mangel fällt aber bei der grossen Verwandtschaft zwischen B. und D., welche sich uns ergab, nicht besonders ins Gewicht. Zudem haben wir in Parallele 13 einen Zug, der dem fraglichen Zeugnis an Beweiskraft annähernd gleichkommt.

Gehen wir endlich noch zu der Frage über, wann und wie es kam, dass die Schrift Basilius zugeschrieben wurde, so lässt sich vor allem feststellen, dass der Wandel am Anfang des 7. Jahrhunderts vollzogen war. Nach einer von Combefis herrührenden und von Garnier zu p. 693 A aufgenommenen Bemerkung betonte Maximus Confessor, die dort vorgetragene Ansicht über οὐσία und ἐνέργεια und zwar, wie es scheint, als Ansicht des Basilius. Die Lateransynode 649 führt von Basilius ἐκ τοῦ κατ' Εὐνομίου συλλογιστικοῦ λόγου die Worte an : Ὧν μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐνέργεια, τούτων καὶ οὐσία μία (Harduin, Act. concil. III, 860). Die Stelle, die von der Synode als Wort des Basilius, aber ohne sonstige nähere Bezeichnung auch an einem früheren Orte (III, 696) angeführt wird, ist offenbar identisch mit der in Parallele 24 angeführten. Sie fällt in den Anfang des 4. Buches nach der üblichen Einteilung, und dass als Quelle ein λόγος συλλογιστικὸς angegeben ist, erklärt sich daraus, dass das Buch im ganzen einen syllogistischen Charakter hat und in seinem ersten Teil geradezu aus Syllogismen besteht. Dieselbe Lateransynode führt nach jener Stelle sofort von Basilius ἐκ τοῦ κατ' Εὐνομίου α' λόγου weiter an : Πῶς ἑτερότης οὐσίας, ἐν ᾗ ταυτότης ἐνεργείας γνωρίζεται; Παρηλλαγμένων γὰρ τῶν οὐσιῶν παρηλλαγμένας εἶναι δεῖ καὶ τὰς ἐνεργείας, und ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου ferner : Πῶς ἑτερότης οὐσίας ἐν τῇ τριάδι, ἐν ᾗ ταυτότης ἐνεργείας γνωρίζεται. Die Stellen stehen p. 717 B, p. 721A, und fallen auf unser 5. Buch. Noch etwas früher bemerkt die Synode von Sevilla 619 : « Sanctus quoque Basilius

in quarto libro contra Eunomium ita scribit : Quid est « Dominus creavit me et ante omnes colles genuit me » ? Ubi intellegendum est hoc, quod dicit « genuit », de filio Dei ; hoc autem, quod dicit « creavit », de ea parte, qua in forma servi est, ut utramque naturam in una persona ostenderet » (Harduin, Act. concil. III, 566 sq). Die Stelle steht p. 704, und die einleitenden Worte zeigen, dass der Synode von Sevilla das Schriftstück nicht bloss als Arbeit des Basilius, sondern bereits auch als Bestandteil der Schrift des Kirchenvaters gegen Eunomius galt. Die Worte der Lateransynode lassen es eher als selbständige Schrift oder als zwei besondere Schriften erscheinen, wenn das Wort λόγος bei ihr etwa eine Schrift und nicht bloss einen Teil einer Schrift bedeuten sollte. Wie die Erscheinung näherhin zu erklären ist, soll nicht weiter untersucht werden.

Bezüglich des Wie des Wandels sind wir gänzlich auf Vermutungen angewiesen. Da der Name des Didymus, sei es durch ein Urteil der 5. allgemeinen Synode, sei es durch eine bald folgende Entscheidung des Patriarchen Eutychius von Konstantinopel, in den Ruf der Ketzerei kam, so lässt sich denken, dass man seine Schrift oder einen Auszug daraus Basilius zueignete, um sie unter diesem Namen zu erhalten. Wir hätten in diesem Fall einen Vorgang von der Art, wie er uns bei Schriften des Apollinaris ausdrücklich bezeugt ist. Wahrscheinlicher ist indessen, dass die Schrift des Didymus zunächst in der Absicht, ihre Hauptgedanken bündiger zusammenzufassen, in einen Auszug gebracht und, sofern sie etwa dem Verfasser des Auszuges anonym vorlag, sofort durch diesen, im anderen Fall aber, da bei der Veranstaltung des Auszuges der Name des Autors in Wegfall kommen konnte, durch einen Späteren Basilius zugeschrieben wurde, und dieser liess sich als Verfasser vermuten, weil die Arbeit bei der öfteren Erwähnung des Eunomius als Streitschrift gegen diesen angesehen werden konnte und von Basilius eine Bekämpfung dieses Mannes am bekanntesten war.



DIE ABHÄNGIGKEIT DER SYRISCHEN DIDASKALIA VON DER DIDACHE

von Dr. C. HOLZHEY,
Privatdozent an der Universität München.

A. Einleitung.

Von Bryennios, dem verdienstvollen Entdecker und ersten Bearbeiter der Didache war in der Editio princeps vom Jahre 1883 schon darauf hingewiesen worden, dass dieses hervorragend wichtige Schriftstück aus der ältesten christlichen Zeit nicht blos die unmittelbare Grundlage der ersten Hälfte des VII. Buches der « Apostolischen Constitutionen » bildet, sondern « dass auch den sechs ersten Büchern der Constitutionen die Didache als Ausgangspunkt und Grundlage dient ». Auf Grund einer Reihe von Übereinstimmungen suchte er den Nachweis zu liefern, dass die Didache « der Typus, die Urschrift und sozusagen in allem das Vorbild der Constitutionen, allerdings in erweiterter Form sei ».

Da er aber unterlassen hatte, bei dieser Untersuchung auf das Verhältnis der « Apostolischen Constitutionen I-VI » zur Didaskalia einzugehen, welch letztere Schrift nunmehr allgemein als die nächste Vorlage dieser sechs Bücher anerkannt ist, so erfuhr seine Behauptung bald Widerspruch, hauptsächlich von A. Harnack, der das Vorhandensein einer literarischen Verwandtschaft zwischen Didache und Didaskalia in Abrede stellte und es höchstens als Möglichkeit bezeichnete, dass der Verfasser dieser jene gelesen haben könnte, oder dass eine der verschiedenen Quellen der Didaskalia auf Grund der Didache entstanden sei [1]. Dagegen erkannte F. X. Funk die Richtigkeit der von Bryennios gemachten Beobachtungen an. Er bezeichnete die Didache als die direkte Quelle der Didaskalia und urteilte bezüglich der von Bryennios aufgestellten Parallelen : « dass die Stellen es gewiss machen, dass der Verfasser der Didaskalie die Didache kannte [2] ».

[1] Ad. Harnack : Die Lehre der zwölf Apostel. Leipzig, 1884, S. 242 f.
[2] F. X. Funk : Die apostolischen Constitutionen. Rottenburg, 1891, S. 65-70.

Das Urteil Funks fällt deswegen schwerer ins Gewicht, weil er in der Lage war, das Verhältnis der beiden Schriften nicht, wie Bryennios, nach dem interpolierten griechischen Text der Constitutionen, sondern nach dem viel ursprünglicheren der syrischen Didaskalia zu bemessen. Doch beschränkt sich seine kurze Darlegung auf einige der hervorstechendsten Parallelen der beiden Schriftstücke, sowie auf den Hinweis der Übereinstimmung in den Hauptzügen als : Titel, Adresse, Zweck und Inhalt im allgemeinen.

Bei der anerkannten Wichtigkeit, welche diesen beiden anonymen Schriftstücken und ihren verschiedenen Bearbeitungen und Absenkern in der altchristlichen Literatur zukommt, erscheint demnach eine umfassende Darstellung ihres gegenseitigen Verhältnisses gerechtfertigt. Als Grundlage zur Führung des Nachweises, dass der Autor der Didaskalia von der Didache abhängig ist, folgt zunächst eine vollständige Zusammenstellung des Textes der Didache [1] mit den parallelen, bezw. analogen Stellen der Didaskalia [2]. Hiebei ist — hoffentlich ohne Widerspruch — von der Voraussetzung ausgegangen, dass der Didaskaliatext die Vorstufe des griechischen Textes der « Apostolischen Constitutionen I-VI » bildet, und ferner, dass unter den verschiedenen bereits bekannten Übersetzungen und Recensionen der Didaskalia die hier gewählte syrische den Vorzug verdient [3].

B. Text der

Didache.	*Didaskalie.*
Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel den Völkern.	Didaskalie, oder katholische Lehre der zwölf Apostel. [1
Cap. 1, 1. *a)* Zwei Wege giebt es, einen des Lebens	Der « Weg des Friedens » ist nämlich unser Erlöser. [27
b) und einen des Todes,	Denn wenn einer der Sünde nachläuft, —
c) und es besteht eine grosse Verschiedenheit zwischen beiden Wegen.	der wird als Frevler gegen Gott erachtet. [1
2. *a)* Der Weg des Lebens nun ist dieser :	Sei eingedenk — wie der Herr spricht :

[1] Als griechischer Text der Didache ist verwendet : F. H. Funk. Opera patrum apostolicorum, tom. I, p. CXLIII ssq. als deutscher — mit geringen Änderungen — der ebenfalls von Funk gelieferte : Theolog. Quart. Schrift, 1884, S. 383-394.

[2] Der hier gebotene deutsche Didaskaliatext ist einer selbständigen, wortgetreuen Übersetzung des syrischen entnommen ; mangels einer gedruckten Ausgabe beziehen sich die beigegebenen Seitenzahlen auf (P. de Lagarde) : Didascalia Apostolorum syriace. Lipsiæ, 1854.

[3] Die in arabischer und äthiopischer Übersetzung vorhandenen « Didaskalien » sind bereits Übersetzungen der « Apostolischen Constitutionen. » O. Bardenhewer, Patrologie, 1894, S. 30.

Didache.	*Didaskalie.*
Erstens sollst du Gott lieben, deinen Schöpfer;	Liebe den Herrn, deinen Gott! [42
b) zweitens: deinen Nächsten, wie dich selbst;	Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst! [43
c) und alles, was immer du willst, dass es dir nicht geschehe,	Was du nicht willst, dass dir von andern geschehe,
das thue auch du einem andern nicht.	das sollst du andern nicht thun. [2
3. *a)* Die Lehre dieser Worte aber ist folgende:	Und ebenso steht auch im Evangelium geschrieben:
Segnet diejenigen, welche euch fluchen,	Segnet diejenigen, die euch fluchen, [2
b) und betet für eure Feinde,	betet für die, die euch fluchen. [2
c) und fastet für diejenigen, welche euch verfolgen;	Deswegen, wenn ihr fastet, sollt ihr für die Verlorenen beten und flehen. [87
d) denn welchen Lohn werdet ihr haben, wenn ihr die liebet, die euch lieben?	Sage nicht: Ich will meinem Feinde Böses vergelten, wie er mir gethan. [2
e) thun dasselbe nicht auch die Heiden?	
f) Ihr aber sollt die lieben, die euch hassen,	Liebet diejenigen, die euch hassen, [2
g) und ihr werdet keinen Feind haben.	und ihr werdet keinen Feind haben. [2
4. *a)* Enthalte dich aller fleischlichen und weltlichen Begierden.	Was dem Andern gehört, begehre nicht; — weil die Begierden alle vom Bösen sind. [1
b) Wenn dir jemand einen Schlag giebt auf die rechte Wange, so reiche ihm auch die andere dar, und du wirst vollkommen sein;	Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden. [10
c) wenn dich einer beansprucht auf eine Meile, gehe zwei mit ihm;	Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen. [10
d) wenn einer deinen Mantel nimmt, gib ihm auch den Rock;	
e) wenn einer dir das Deinige nimmt, fordere es nicht zurück, denn du kannst es nicht.	
5. *a)* Gieb jedem, der dich bittet, und fordere es nicht zurück;	(Der Bischof) wisse, wer würdiger sei, zu erhalten; [11

Didache.	*Didaskalie.*
b) denn der Vater will, dass allen von den eigenen Gaben gegeben werde.	(Der Bischof) erbarme sich der Waisen mit den Witwen, und er erbarme sich der Armen, auch der Fremden. [11
c) Selig, wer gemäss dem Gebote giebt; denn er erleidet keine Strafe.	Auf diese Weise also wird eure Gerechtigkeit grösser sein — wenn ihr thuet, wie geschrieben steht : Verkaufe alles was du hast, und gieb es den Armen. [41
d) Wehe dem, der nimmt;	Wehe nämlich vor Gott solchen, die besitzen und durch Betrug empfangen; [73
e) denn wenn einer nimmt, der bedürftig ist,	wenn einer wegen Jugend und Verwaisung empfing, oder wegen Gebrechlichkeit des Alters, oder wegen Schwäche infolge Krankheit, oder zur Erziehung der Kinder :
f) so wird er keine Strafe leiden.	Dieser wird sogar rühmend gelobt werden. [73
g) Wer aber nimmt, ohne bedürftig zu sein, wird Rechenschaft ablegen, warum er genommen und wozu;	Solche aber die besitzen, und die durch Betrug und Hinterlist empfangen, oder auch, die träge sind
h) und in die Enge gekommen, wird er geprüft werden über das, was er gethan;	werden deswegen zur Rechenschaft gezogen werden
i) und er wird von da nicht herauskommen, bis er den letzten Heller bezahlt hat.	über alles, was sie empfingen. [73
6. *a)* Allein, es ist hierüber auch gesagt : Dein Almosen schwitze in deine Hände, bis du weisst, wem du giebst.	(Der Bischof) sei umsichtig in seinem Dienste und sei treu in seinem Dienste — und er wisse, wer würdiger sei, zu erhalten. [11
Cap. II, 1. *a)* Das zweite Gebot der Lehre aber ist :	(Jesus der Messias) erneuert und bekräftigt und vollendet im Evangelium die zehn Gebote des Gesetzes. [1
2. *a)* Du sollst nicht töten,	Du sollst nicht töten. [115
b) nicht die Ehe brechen;	Wer das Weib seines Nächsten begehrt — ist schon ein Ehebrecher —

Didache.	*Didaskalie.*
c) nicht Knaben schänden:	und er ist schuldig einer Makel wie jene, die bei Männern schlafen. [1
d) nicht Unkeuschheit treiben;	
e) nicht stehlen, nicht Zauberei treiben;	
f) nicht Giftmischen;	
g) das Kind nicht morden durch Abortus;	
h) noch es töten, wenn es geboren ist;	
i) du sollst nicht begehren das Gut deines Nächsten.	Jener aber, der begehrt (des Nächsten) Knecht, oder seine Magd, ist schon ein Dieb. [1
3. *a)* Du sollst nicht schwören;	
b) kein falsches Zeugnis geben;	(Der Bischof) bezeuge nichts Falsches; [12
c) du sollst nicht verleumden;	er sei kein Verleumder,
d) nicht rachsüchtig sein.	er sei milde und nicht streitsüchtig. [10
4. *a)* Du sollst nicht zweierlei Urteil haben, noch doppelzüngig sein;	Und er habe nicht zweierlei Urteil, und sei nicht doppelzüngig. [12
b) denn eine Schlinge des Todes ist die Doppelzüngigkeit.	
5. *a)* Deine Rede sei nicht lügnerisch, nicht eitel;	(Der Bischof) sei treu in seinem Dienste,
b) sondern erfüllt durch die That.	und er lasse sich nicht beschämen; [11
6. *a)* Du sollst nicht habsüchtig sein;	er sei nicht habsüchtig, [12
b) noch räuberisch;	noch liebe er das Geld; [12
c) nicht heuchlerisch;	Und er sei nicht heuchlerisch (=parteiisch); [12
d) nicht bösartig;	seine Gesinnung sei gut,
e) nicht übermütig;	er liebe nicht die Herrschaft; [12
f) du sollst keinen schlimmen Rat gegen deinen Nächsten annehmen.	er liebe nicht, sein Ohr den Worten der Verleumdung und Nachrede zu leihen. [12
7. *a)* Du sollst niemand hassen;	Freundlich sei er gegen jedermann — und er sei weise und be-
b) sondern die einen sollst du	

Didache.	*Didaskalie.*
zurechtweisen, für die andern beten; wieder andere mehr lieben als dein Leben.	sorgt, und erziehe und belehre in der Unterweisung und Zucht Gottes. [12
Cap. III, 1. *a)* Mein Kind, fliehe alles Böse und alles, was ihm ähnlich ist.	Fliehet darum und haltet euch ferne von aller Habsucht und Bosheit! [1
2. *a)* Sei nicht zornig, denn der Zorn führt zum Mord; noch sei gierig, — oder streitsüchtig, oder aufbrausend;	Besänftiget euren Zorn und duldet; — Mord und Tod und Verdammung kommt über solche (=Begehrliche) von Gott. [2
b) denn aus all dem entstehen Mordthaten.	
3. *a)* Mein Kind, sei nicht begehrlich, denn die Begierde führt zur Unzucht;	Und es wird der, welcher begehrt, ebenso schuldig erfunden, wie der Ehebrecher. [2
b) führe nicht schmutzige Reden;	Der Christ muss sich hüten vor schmutzigen Reden. [86
c) und erhebe nicht die Augen, denn aus all dem entstehen Ehebrüche.	Erhebe nicht deine Augen und blicke nicht auf sie (= die Ehebrecherin). [8
4. *a)* Mein Kind, werde nicht zum Vogeldeuter, denn das führt zum Götzendienste;	(Der götzendienerische Manasse) trieb Zeichendeuterei (und verführte das Volk, Böses zu thun),
b) kein Beschwörer;	und Beschwörung,
c) Zauberer;	und Zauberei
d) der « Reinigungen » vornimmt;	
e) noch wolle dergleichen sehen;	und liess seine Kinder durch das Feuer gehen.
f) denn aus all dem entsteht Götzendienst.	Und er baute Altäre für jeglichen Götzendienst. [28
5. *a)* Mein Kind, sei nicht lügnerisch, denn die Lüge führt zum Diebstahl;	
b) noch geldgierig;	(Der Bischof) liebe nicht das Geld,
c) oder ruhmsüchtig;	noch liebe er den ersten Platz;
d) denn aus all dem entstehen Diebstähle.	denn dies alles entsteht aus der Wirksamkeit böser Geister. [12
6. *a)* Mein Kind, sei nicht murrend, denn das führt zur Blasphemie;	(Moses sprach): Nicht wider uns murret ihr, sondern wider Gott den Herrn. [39

Didache.	*Didaskalie.*
b) sei nicht vorlaut, noch denke Schlimmes; denn aus all dem entstehen Blasphemien.	Jener aber, der durch Wort oder That über den Bischof schlimmen Ruf verbreitet, sündigt gegen den allmächtigen Gott. [38
7. *a)* Sei aber sanftmütig;	(Der Bischof) sei sanftmütig —
b) denn die Sanftmütigen werden als Erbteil das Land besitzen.	Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden als Erbteil das Land besitzen; [10
8. *a)* Sei langmütig und barmherzig;	und er sei barmherzig,
b) ohne Bosheit:	und er sei rein von aller Bosheit,
c) und friedlich;	ebenso sei er friedfertig,
d) und gut;	(und rein) von Sünde. [10
e) und zittere immerdar vor den Worten, die du gehört hast.	Denn es spricht Gott der Herr bei Isaias: Auf wen werde ich schauen und mich erfreuen, wenn nicht auf den Milden und Demütigen, der vor meinen Worten zittert? [10
9. *a)* Überhebe dich nicht, noch gestatte deinem Sinne Verwegenheit.	Und er sei nicht jugendlich in seinem Sinne, damit er sich nicht überhebe. [11
b) Deine Seele soll sich nicht an die Höhen hängen,	(Der Bischof) sei nicht über das rechte Mass hinaus vor den Reichen ehrerbietig und gefällig gegen sie, [11
c) sondern du sollst mit den Gerechten und Niedrigen verkehren.	und er verachte und vernachlässige die Armen nicht, und erhebe sich nicht über sie. [11
10. *a)* Die Schicksale, die dir widerfahren, sollst du als gut aufnehmen, wissend, dass nichts ohne Gott geschieht.	
Cap. IV, 1. *a)* Mein Kind, sei bei Nacht und Tag dessen eingedenk, der zu dir das Wort Gottes spricht;	(Ehret) die Bischöfe, durch die ihr das Wort gelernt und Gott erkannt habt; [39
b) und du wirst ihn ehren wie den Herrn;	es soll auch der Bischof von euch wie Gott geehrt werden. [38

Didache.	*Didaskalie.*
c) denn von wo die Herrschaft genannt wird, da ist der Herr.	Erkenne (o Bischof!) deine Stellung, dass du in Ähnlichkeit des allmächtigen Gottes gesetzt bist, und die Stelle des allmächtigen Gottes inne hast. [15
2. *a)* Du wirst täglich aufsuchen das Angesicht der Heiligen;	Jederzeit — gehe hin zu den Gläubigen und Gleichgesinnten, [4
b) um dich zu erquicken durch ihre Worte.	und betrachte und lerne mit ihnen in den Worten des Lebens. [4
3. *a)* Du sollst keine Entzweiung verursachen;	Du aber bemühe dich, Frieden zu halten mit jedermann. [43
b) die Streitenden vielmehr zum Frieden bringen;	(Die Streitenden) lehret und unterweiset, und stiftet Frieden! [49
c) du sollst gerecht richten, nicht auf die Person sehen,	Ihr (Bischöfe) sollt richten, ohne auf die Person zu sehen; [50
d) wenn du wegen Verfehlungen zurechtweisest.	wenn aber einige von jemand angeschuldigt worden sind, so forschet sorgfältig nach. [50
4. *a)* Du sollst nicht zweifeln, ob es sein wird oder nicht (das allgemeine Gericht)?	Deine Pflicht ist es also, o Bischof, wenn du predigst, Zeugnis zu geben und zu bestärken den Glauben vom Gerichte, gemäss dem Evangelium. [13
5. *a)* Du sollst deine Hände nicht zum Nehmen ausstrecken, zum Geben aber zusammenziehen.	Und es sei offen seine (des Bischofs) Hand zum geben. [11
6. *a)* Wenn du etwas durch deine Hände (= arbeit) hast,	Die Arbeit eurer Hände bringet ihm (dem Bischof) dar,
b) gieb zur Lösung von deinen Sünden.	damit ihr gesegnet werdet. [41
7. *a)* Du sollst nicht zögern zu geben, noch murren, wenn du giebst;	Deswegen sei beständig in deiner Dienstleistung und bemühe dich und bringe dar die Gabe! [41
b) denn du wirst erkennen, wer der gute Vergelter des Lohnes ist.	und du erwirbst dir einen Schatz für ewig im Himmel. [42
8. *a)* Du wirst dich von dem Dürftigen nicht abwenden,	Der Bischof verachte und vernachlässige die Dürftigen nicht. [11
b) sondern alles deinem Bruder mitteilen,	Brich dein Brod dem Hungrigen, und führe den Armen in dein Haus! [63

Didache.	*Didaskalie.*
c) und nichts eigen nennen;	Verkaufe alles, was du hast, und gieb es den Armen. [41
d) denn wenn ihr Gemeinschaft habt im Unvergänglichen, um wie viel mehr in den vergänglichen Dingen?	
9. *a)* Du sollst deine Hand nicht hinwegnehmen von deinem Sohn oder von deiner Tochter,	Und überlasst (euern Kindern) nicht die Herrschaft, dass sie sich nicht gegen euch erheben, gegen ihre Meister, [96
b) sondern sie von Jugend auf lehren die Furcht Gottes.	und von Jugend auf haltet sie in Zucht durch euer Wort der Furcht Gottes. [65
10. *a)* Du sollst deinem Knecht und deiner Magd, die auf denselben Gott hoffen,	Verfahre also nicht mit Gewalt und sei nicht herrisch,
b) nicht befehlen in Bitterkeit,	und entscheide nicht mit Schärfe, [26
c) damit sie nicht etwa von der Furcht gegen Gott lassen,	und zerstöret nicht das Haus des Herrn, noch zerstreuet sein Volk. [56
d) der über beiden ist;	(Hüte dich), dass du die Kinder meines Volkes mit Härte regierst. [26
e) denn er kommt nicht, um nach der Person zu berufen, sondern diejenigen, welche der Geist bereitet hat.	
11. *a)* Ihr Knechte aber seid unterwürfig euren Herrn in Scheu und Furcht,	(Gott wird richten), ob der Laie den Bischof liebt und ihn ehrt und Furcht hat vor ihm,
b) als dem Bilde Gottes.	wie vor einem Vater und Herrn und Gott. [24
12. *a)* Du sollst hassen alle Heuchelei und alles, was dem Herrn nicht gefällt.	Und alles, was es Gutes giebt und an Menschen gefunden wird, das soll an einem Bischof sein. [12
13. *a)* Du sollst nicht verlassen die Gebote des Herrn, sondern bewahren, was du empfangen hast, ohne hinzuzusetzen oder hinwegzunehmen.	Höret die Didaskalia Gottes, die ihr hoffet und harret auf seine Verheissungen, wie sie nach dem Gebote unseres Erlösers und übereinstimmend mit seinen glorreichen Worten geschrieben ist. [1

Didache.	*Didaskalie.*
14. *a)* In der Versammlung sollst du bekennen deine Sünden;	Wenn ihr in die Kirche kommet um zu beten, spreche der Diakon mit lauter Stimme: Ist etwa jemand da, der etwas hat wider seinen Nächsten? [54
b) und nicht zum Gebet hinzutreten mit schlechtem Gewissen;	auf dass eure Gaben und eure Gebete angenehm seien. [54
c) das ist der Weg des Lebens.	
Cap. v, 1. *a*) Der Weg des Todes aber ist dieser: vor allem ist er schlecht und voll des Fluches;	Ihre Füsse sind schnell zum Bösen — Bestürzung und Jammer begleiten ihre Wege, aber den Weg des Friedens kennen sie nicht. [27
b) Mord;	(Kein Almosen darf man annehmen von) Mördern,
c) Ehebruch, Begierde, Hurerei;	von Unzüchtigen, und die ihren Leib missbrauchen,
d) Diebstahl;	von Empfängern von Zins und ungerechtem Gute,
e) Götzendienst;	von Götzendienern;
f) Zauberei;	von Sehern von Gesichten;
g) Giftmischerei;	von Giftmischern;
h) Raub;	von Übelthätern; [74
i) falsches Zeugnis:	von ungerechten Anklägern;
k) Heuchelei;	von heuchlerischen Gesetzeslehrern. [75
l) Zweideutigkeit, Trug, Stolz, Bosheit, Anmassung, Habsucht;	(Der Bischof sei) nicht parteiisch — nicht betrügerisch — nicht streitsüchtig — nicht habgierig. [10,12
m) schmutzige Rede;	Der Christ muss sich hüten — vor unreinen Reden. [86
n) Eifersucht, Verwegenheit, Übermut, Schmeichelei;	
o) die Guten verfolgen, die Wahrheit hassen, die Lüge lieben;	
p) den Lohn der Gerechtigkeit nicht erkennen, nicht dem Guten anhängen, noch dem gerechten Gerichte;	
q) nicht wachen zum Guten, sondern zum Schlechten;	Der böse Feind lässt sie nicht wachsam sein vor dem Herrn

Didache.	*Didaskalie.*
	(= solche, die statt zu beten, schlafen). [64
r) fern sein von Sanftmut und Geduld; das Eitle lieben, nach Vergeltung jagen;	
s) mit den Armen kein Mitleid haben; um den Niedergebeugten sich nicht bemühen:	(Der Bischof) habe Mitleid mit den Armen. [11 (Es ist also für euch Diakonen Pflicht,) alle diejenigen zu besuchen, die bedürftig sind, und über die Bedrängten sollt ihr dem Bischofe Anzeige erstatten. [72
t) den Schöpfer nicht erkennen;	
u) die Kinder töten, das Gebilde Gottes vernichten;	
v) von dem Dürftigen sich abwenden;	
w) den Bedrängten unterdrücken;	(Kein Almosen ist anzunehmen von solchen), welche die Armen unterdrücken [74
x) die Reichen verteidigen;	oder von ungerechten Verteidigern. [74
y) gegen die Armen ungerechtes Gericht üben;	Gegner vor Gericht, die betrügerisch mit allen Armen verhandeln. [75
z) sündigen in allem: befreit euch Kinder, von alle dem.	
CAP. VI, 1. *a*) Siehe zu, dass dich keiner wegführt von diesem Weg der Lehre, da er ausserhalb Gott dich lehrt.	Vor allem aber sei (der Bischof) ein guter Ausleger des « Gesetzes » und des « zweiten Gesetzes », so dass er unterscheiden und erklären kann, welches das Gesetz der Gläubigen ist, und welches die Fesseln jener sind, die nicht glauben. [12
2. *a*) Denn wenn du tragen kannst das ganze Joch des Herrn, wirst du vollkommen sein; *b*) wenn du es nicht kannst, so thue das, was du vermagst.	(Der Herr) nahm euch das schwere Joch ab, und er liess euch das « zweite Gesetz », nach der Grösse seiner Barmherzigkeit. — Ihr seid an dieses nicht gebunden. [41

Didache.	*Didaskalie.*
3. *a*) Bezüglich der Speise aber trage, was du kannst;	(Wir bestimmen und setzen darin fest), dass ihr Gebrauch machet von allen seinen (= Gottes) Geschöpfen. [102
b) habe acht gar sehr vor dem Götzenopfer, denn es ist Verehrung toter Götter.	(Keine weitere Last wird euch auferlegt) als dass ihr euch enthaltet von dem was zum Opfer diente. [104
Cap. vii, 1. *a*) In Betreff der Taufe aber, taufet also : Wenn ihr all das Vorhergehende gesagt habt,	
b) taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes,	Ein Mann aber spreche zum Gedächtnis über sie, während sie im Wasser sind, die Namen der Anrufung der Gottheit. [71
c) in fliessendem Wasser.	(Der Getaufte) ist hinabgestiegen ins Wasser. [14
2. *a*) Wenn du kein fliessendes Wasser hast, taufe in anderem Wasser; wenn du es nicht in kaltem kannst, in warmem.	Der Bischof tauft selbst, oder er beauftragt die Diakonen oder die Ältesten, zu taufen — darnach soll ein Weib, die Diakonissin, die Weiber salben. [71
3. *a*) Wenn du beides nicht hast, so giesse auf das Haupt dreimal Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.	Dass aber ein Weib taufe, oder von einem Weibe sich taufen zu lassen, raten wir nicht. [67
4. *a*) Vor der Taufe aber faste, wer tauft und getauft wird, und wenn noch einige andere es können; *b*) dem Täufling wirst du befehlen, einen oder zwei Tage zu fasten.	Die schlimmen Heiden und Zöllner nimmst du (Bischof) nicht auf, wenn sie nicht zuvor Busse thun. [44
Cap. viii, 1. *a*) Eure Fasten aber sollen nicht mit den Heuchlern sein; denn sie fasten am Montag und Donnerstag;	(Fastet aber nicht) nach dem Brauche des ehemaligen Volkes, sondern als ein neuer Bund. [89
b) ihr sollt vielmehr am Mittwoch und Freitag fasten.	Fastet — am Mittwoch und am Freitag jederzeit. [89
2. *a*) Betet auch nicht, wie die	(Unser Erlöser) lehrt uns, beim

Didache.	*Didaskalie.*
Heuchler, sondern wie der Herr in seinem Evangelium es geboten hat, so betet :	Beten allezeit aufrichtig zu sein, und wir sagen : [27
b) Unser Vater, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name;	
c) dein Reich komme;	
d) dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden;	es geschehe dein Wille, wie im Himmel, so auf Erden, [55
e) unser tägliches Brod gieb uns heute;	
f) und vergieb uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern;	vergieb uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. [27
g) Und führe uns nicht in Versuchung;	(Wir müssen zwar beten), dass wir nicht in Versuchung kommen. [80
h) sondern erlöse uns von dem Übel;	
i) weil dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit.	(Gott der Vater, Sohn, heiliger Geist), welchen ist Ehre und Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen. (81
3. Dreimal des Tages betet so.	Selbst wenn du dreimal in der Stunde betest, (wirst du, ohne selbst zu verzeihen, nicht erhört). [54
CAP. IX, 1. *a*) Was aber die Eucharistie anbelangt, so saget also Dank.	Ihr sollt eine wohlgefällige Eucharistie darbringen. [118
2. *a*) Zuerst in Betreff des Trankes :	(Wenn der fremde Bischof auch nicht predigt), so möge er doch über den Kelch sprechen. [57
b) Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Sohnes, den du uns kund gethan hast durch Jesus, deinen Sohn; dir sei Ehre in Ewigkeit.	Bringet eure Gaben dar, und hierauf esset und erquicket euch. [93
3. *a*) In Betreff des gebrochenen Brodes :	
b) Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Kenntnis, die du uns hast erkennen lassen	

Didache.	*Didaskalie.*
durch Jesus, deinen Sohn; dir sei Ehre in Ewigkeit.	
4. *a*) Wie dieses Brod zerstreut war auf den Bergen;	(Die Eucharistie, welche ist) ein Bild des Leibes, Reich des Messias. [118
b) und zusammengeführt eins wurde;	Rein bleibt die Speise, die mit Feuer zubereitet wurde, (auch im Hause der Entschlafenen.) [119
c) so möge deine Kirche zusammengeführt werden von den Grenzen der Erde,	Wir (Apostel) sammeln und führen zur Kirche aus allen Völkern und aus allen Zungen, [55
d) in dein Reich,	um das Haus der Geladenen zu füllen, das ist die katholische Kirche. [55
e) weil dein ist die Ehre und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit.	Unser Herr und Meister, Jesus Christus, dem Preis ist und Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen. [1
5. *a*) Keiner aber esse oder trinke von eurer Eucharistie, ausser die getauft sind auf den Namen des Herrn;	Wie du einen Heiden taufest und alsdann ihn aufnimmst (ähnlich behandle den Büssenden). [45
b) denn darüber hat der Herr gesagt: Gebet das Heilige nicht den Hunden!	Deswegen spricht unser Herr im Evangelium: Werfet nicht eure Perlen vor die Schweine! (nämlich durch unbefugtes Predigen des Wortes Gottes). [63
Cap. x, 1. Seid ihr aber gesättigt, so danket also:	
2. *a*) Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du gepflanzt hast in unsere Herzen;	(Die Auserwählten sind) die Pflanzung Gottes und der hl. Weinberg seiner katholischen Kirche. [1
b) und für die Kenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns hast erkennen lassen durch Jesus, deinen Sohn, dir sei Ehre in Ewigkeit.	(Die Kirchen), in welchen sich jetzt ein grosser Weg befindet, und Kenntnis der Furcht Gottes ohne Irrtum, und Freude und Zuversicht: Jesus, der Messias. [107
3. *a*) Du, allmächtiger Herr, hast alles erschaffen um deines Namens willen;	

Didache.	*Didaskalie.*
b) du gabst Speise und Trank den Menschen zum Genuss, damit sie dir Dank sagen;	Es sollen auch auf Erden alle Menschen Gott preisen. [55
c) uns aber schenktest du geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Sohn.	(Eilet hin), um zu vernehmen die Lehre von Gott, die ewig währt, und diejenigen zu retten vermag, die das Wort des Lebens annehmen. [60
4. Vor allem danken wir dir, weil du mächtig bist; dir sei Ehre in Ewigkeit.	Gebet Gott die Ehre, der dahinfährt über den Himmeln des Himmels gen Osten! [56
5. *a*) Sei eingedenk, Herr, deiner Kirche, sie zu befreien von allem Bösen,	
b) und sie zu vollenden in deiner Liebe,	Die katholische Kirche, die geliebte Tochter Gottes des Herrn. [48
c) und versammle sie von den vier Winden, die geheiligte,	(Der Bischof sei) ein Mithelfer Gottes, um das Volk zu sammeln. [55
d) in dein Reich, das du ihr bereitet hast;	Der Herr, der da den Menschen das Reich verliehen. [114
e) weil dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit.	
6. *a*) Es komme die Gnade und diese Welt gehe dahin,	(Gottes) Wille also ist, einen jeden zu retten. [55
b) Hosanna dem Sohne Davids!	
c) Wenn einer heilig ist, so trete er hinzu, wenn er es nicht ist, thue er Busse;	Die Tugendhaften bewahre, und die Sünder weise zurecht, (o Bischof)! [22
d) Maranatha, Amen.	
7. Den Propheten aber gestattet, Dank zu sagen, so viel sie wollen.	
Cap. xi, 1. Wenn nun einer kommt, und euch all das vorher Gesagte lehrt, so nehmt ihn auf.	Wenn aber einer kommt aus einer andern Gemeinde, Bruder oder Schwester, so erkunde der Diakon — ob sie etwa aus einer Häresie ist. [57
2. *a*) Wenn aber der Lehrende, selbst sich verirrend, eine andere	(Die Gläubigen) sollen nicht solche aufnehmen, die betrüge-

Didache.

Lehre lehrt, so dass er auflöst, so höret ihn nicht;

b) wenn er aber die Gerechtigkeit und Kenntnis des Herrn vermehrt, so nehmet ihn auf, wie den Herrn.

3. *a*) In Betreff der Apostel aber und Propheten thut nach der Lehre des Evangeliums also :

4. Jeder Apostel, der zu euch kommt, werde aufgenommen wie der Herr;

5. er bleibe aber nicht länger als einen Tag, und wenn es nötig ist, auch den andern; wenn er aber drei bleibt, ist er ein falscher Prophet.

6. *a*) Geht der Apostel weiter, so nehme er nichts mit, ausser Brod bis zum nächsten Aufenthaltsort;

b) wenn er aber Geld verlangt, ist er ein falscher Prophet.

7. *a*) Und jeder Prophet, der im Geiste spricht, versuchet ihn nicht; denn

b) jede Sünde wird vergeben werden, diese Sünde aber wird nicht vergeben werden.

8. *a*) Nicht jeder aber, der im Geiste spricht, ist ein Prophet, sondern nur, wenn er den Wandel des Herrn hat;

b) an seinem Wandel also wird der wahre und der falsche Prophet erkannt werden.

9. Und jeder Prophet, der im

Didaskalie.

rischer Weise unter dem Namen von Aposteln kommen, und sie werden diese erkennen an dem veränderten Inhalt ihrer Lehre. [105

Und du, o Bischof, sage ihm, dass er an dein Volk eine Predigt halte, denn die Ermahnung und Unterweisung Fremder ist um vieles nützlicher. [57

Wenn aber ein Ältester kommt aus einer andern Gemeinde, so nehmet ihr Älteste ihn auf an euren Platz;

und wenn es ein Bischof ist, sitze er beim Bischof und er erweise ihm die Ehre seiner Stellung. [57

Der Bischof sei mässig und dürftig in seinem Essen und Trinken, [11

nicht betrügerisch und vielverbrauchend.

(Die falschen Propheten) sind es, über welche unser Herr mit Strenge und Bitterkeit entschied und sprach :

Es wird ihnen nicht verziehen werden, weder in dieser Welt, noch in der zukünftigen Welt. [105

Es werden Leute zu euch kommen, die mit Schafskleidern bekleidet sind, inwendig aber sind es reissende Wölfe; [105

an ihren Früchten aber werdet ihr sie erkennen. [105

(Die christliche Witwe) wendet

Didache.	*Didaskalie.*
Geiste einen Tisch bestellt, er wird nicht von ihm essen, er sei denn ein falscher Prophet.	andern zu, ohne etwas von ihnen zu nehmen. [66
10. Jeder Prophet aber, der die Wahrheit spricht, wenn er nicht thut, was er lehrt, ist ein falscher Prophet.	Wer gottlose Werke thut, ist kein Christ, sondern ein Betrüger. [14
11. *a*) Jeder Prophet, bewährt und wahrhaftig, der in der Versammlung geheimnisvolle, weltliche Dinge verrichtet, dabei aber nicht lehrt, man solle thun, was er selbst thut,	
b) soll nicht von euch gerichtet werden, denn er hat sein Gericht bei Gott;	Und forsche nicht nach den Absichten des Bischofs und beobachte ihn nicht; denn er hat als Prüfer Gott den Herrn. [42
c) denn solches thaten auch die alten Propheten.	
12. *a*) Wenn einer im Geiste redend sagt: Gib mir Geld oder etwas Anderes, höret ihn nicht;	
b) wenn er aber sagt, man solle für andere geben, die bedürftig sind, so richte ihn keiner.	Deswegen geben solche, die Geschenke spenden, sie nicht in die Hände der Witwen, sondern bringen sie dir (= dem Bischof), damit du sie recht verteilest. [62
Cap. XII, 1. *a*) Jeder der kommt im Namen des Herrn, werde aufgenommen; hernach aber werdet ihr ihn prüfen und erkennen;	Wenn aber einer kommt aus einer andern Gemeinde, Bruder oder Schwester, so erkunde der Diakon —, ob sie etwa aus einer Häresie ist. [57
b) denn ihr sollet rechts und links unterscheiden.	Die Heiden nannte der Herr « Linke », (weil sie am Tage des Gerichtes auf der linken Seite stehen werden). [49
2. Ist der Kommende ein Vorüberreisender, so unterstützet ihn, soviel ihr könnt; er wird aber bei	Und solche, die um des Glaubens willen verfolgt werden und von Stadt zu Stadt fliehen, gemäss

Didache.	*Didaskalie.*
euch nicht länger, als zwei oder drei Tage bleiben, wenn es nötig ist.	dem Auftrage des Herrn, nehmet auf und helfet ihnen. [78
3. *a*) Will er sich aber bei euch niederlassen, und ist er ein Handwerker,	Und lehret eure Söhne ein Handwerk, damit sie nicht infolge von Müssigang Ausschweifung begehen. [95
b) so arbeite er und esse.	Wenn aber einer unter euch nicht arbeitet, so soll er nicht essen. [61
4. *a*) Versteht er kein Handwerk, so sorgt für ihn nach eurer Einsicht;	
b) wie er, ohne müssig zu sein, unter euch als Christ leben soll.	Dass also ein Müssiggänger ein Gläubiger sei, ist nicht möglich. [61
5. Wenn er aber nicht so thun will, dann treibt er mit Christus Handel; habet acht vor dergleichen Leuten.	(Petrus sprach zu Simon dem Zauberer) : Dein Geld gehe mit dir ins Verderben; aber an diesem Worte soll dir kein Anteil werden. [100
CAP. XIII, 1. Jeder wahrhaftige Prophet, der sich bei euch niederlassen will, ist seines Unterhaltes wert.	Denn wie ihr dem Amte des Episkopates dienet, so ziemt es euch, vom Amte des Episkopates euch zu unterhalten. [33
2. Ebenso ist ein wahrhaftiger Lehrer, wie der Arbeiter, auch selbst wert seines Unterhaltes.	Ein doppelter Anteil soll (auch) einem jeden von den Diakonen gegeben werden. [37
3. *a*) Alle Erstlinge nun der Erträgnisse der Kelter und Tenne, der Rinder und Schafe, wirst du nehmen und den Propheten geben;	Eure Erträgnisse und die Arbeit eurer Hände bringet ihm (= dem Bischof) dar, — eure Erstlinge und Zehenten und Gelübde und Anteile gebet ihm. [41
b) denn sie sind eure Hohepriester.	Denn sie (= die Bischöfe) sind eure Hohepriester. [36
4. Habt ihr aber keinen Propheten, dann gebet den Armen.	Der Bischof verteilt (die Gaben) in rechter Weise unter die Bedrängten. [37
5. Wenn du Speise bereitest, so nimm die Erstlinge und gieb gemäss dem Gebote.	Eure Gaben also sollt ihr dem Bischof darbringen. [37
6. Ebenso, wenn du einen Krug	

Didache.	*Didaskalie.*
Wein oder Öl öffnest, nimm den Anbruch und gieb ihn den Propheten.	
7. Und von Geld und Kleidung und allem Besitztum nimm die Erstlinge, wie es dir gut dünkt, und gieb gemäss dem Gebote.	Eure Erstlinge und Zehenten und Anteile gebet ihm (= dem Bischof). [41
CAP. XIV, 1. *a*) Am Tage des Herrn aber sollt ihr euch versammeln	Am Tage des Herrn sollt ihr — euch eifrig einfinden in eurer Kirche, genährt zu werden mit göttlicher Nahrung, die ewig währt. [59
b) und das Brod brechen und Dank sagen	
c) nachdem ihr eure Sünden bekannt habt;	
d) auf dass euer Opfer rein sei.	
2. *a*) Jeder aber, der Streit hat mit seinem Freunde, der komme nicht mit euch zusammen,	Wenn es aber Brüder giebt, die miteinander Streit haben, — so schliesst (den Hartnäckigen) aus,
b) bis sie sich versöhnt haben,	zur Züchtigung und darnach nehmet ihn auf. [49
c) damit euer Opfer nicht verunreinigt wird.	(Wenn du gegen deinen Bruder einen Zorn hast), so wird dein Gebet und deine Eucharistie nicht angenommen. [54
3. *a*) Denn das ist das Wort, das der Herr gesprochen hat:	Unser Herr und Erlöser spricht:
b) An jedem Orte und zu jeder Zeit soll man mir ein reines Opfer darbringen; denn ein grosser König bin ich, spricht der Herr, und mein Name ist wunderbar unter den Völkern.	Wenn du darbringst deine Gabe am Altar, und dort dich erinnerst, dass dein Bruder irgend einen Zorn wider dich habe, so lass deine Gabe vor dem Altar und gehe zuvor hin, versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komm und opfere deine Gabe. [54
CAP. XV, 1. *a*) Bestellet euch ferner Bischöfe und Diakonen, würdig des Herrn,	Der Hirte, der als Bischof und Haupt über die Ältestenversammlung, über die Kirche in der ganzen Gemeinde bestellt ist. [10
	Wenn die Leute um ihn Zeugnis geben, dass er würdig sei, zum

Didache.	*Didaskalie.*
	Episkopate emporzusteigen, — so möge er gewählt werden. [10
b) Männer, die sanftmütig sind,	Der Bischof sei sanftmütig, [10
c) und frei von Geldgier,	und er sei nicht geldgierig, [11
d) und wahrhaftig,	er bezeuge nichts Falsches, [12
e) und erprobt;	er sei treu in seinem Dienste. [11
f) denn euch leisten sie auch den Dienst der Propheten und Lehrer.	Auch ihr also, o Bischöfe, seid heute Priester für euer Volk und Leviten, — ihr seid Priester und Propheten und Fürsten und Anführer und Könige, und Mittler zwischen Gott und seinen Gläubigen, und Empfänger des Wortes und dessen Prediger und Verkünder, und Kenner der Schriften und der Gebote Gottes. [32
2. *a*) Verachtet sie also nicht;	Ehret den Bischof wie Gott! [41
b) denn sie sind die Geehrten unter euch, mit den Propheten und Lehrern.	(Die Bischöfe) sollen wie die Könige von euch geehrt werden. [40
3. *a*) Weiset einander zurecht, nicht im Zorn, sondern im Frieden,	Ihr Bischöfe müsst also die Sünder richten in Sanftmut und Liebe,
b) wie ihr es im Evangelium habt;	nach der Schrift. [19
c) und wenn sich einer gegen den Nächsten vergeht,	Wenn es aber Brüder giebt, die miteinander einen Zwist haben — was ferne sei und nicht geschehe — so müsst ihr Vorgesetzte es alsbald wissen. [49
d) so spreche keiner mit ihm,	Tadelt ihn also und bestraft ihn und beschämt ihn und schliesst ihn aus zur Züchtigung, [49
e) noch höre er etwas von euch,	es ziemt sich nicht mit einem Getrennten zu beten. [67
f) bis er sich gebessert hat.	bis sie Früchte ihrer Busse zeigen. [44
4. *a*) Eure Gebete aber und Almosen und alle Handlungen verrichtet so,	Und lernet und beeifert euch um das, wodurch ihr in das Reich unseres Herrn gelangen könnet und die Ruhe findet, da ihr ihm durch gute Werke wohlgefallet. [9
b) wie ihr es im Evangelium eures Herrn findet.	

Didache.	*Didaskalie.*
Cap. xvi, 1. *a*) Wachet für euer Leben;	Bleibet untadelig in der Wohnung der Welt. [9
b) eure Lampen sollen nicht erlöschen,	Zündet euch an die Lampe, wie es bei Jeremias heisst. [102
c) und eure Lenden sollen nicht entgürtet werden, sondern seid bereit;	
d) denn ihr kennt nicht die Stunde, in welcher unser Herr kommt.	Woher weisst du denn, o Menschensohn, der du sündigst, wie viele die Tage deines Lebens in dieser Welt seien, um dich zu bekehren? [16
2. *a*) Häufig aber sollt ihr euch versammeln,	(Der Bischof eifere das Volk an), sich beharrlich zu versammeln.
b) suchend, was euren Seelen not thut,	Das aber, was für die Ewigkeit ist, vernachlässigt ihr? [59
c) denn nichts wird euch nützen die ganze Zeit eures Glaubens, wenn ihr nicht in der letzten Zeit vollkommen werdet.	
3. *a*) Denn in den letzten Tagen werden sich mehren	Es ist nämlich bekannt und offenbar, dass wenn die Zeiten nahekommen und die Ankunft herannaht, wiederum viele und böse Dinge dieser Art entstehen werden. [106
b) die falschen Propheten und die Verderber,	Es werden nämlich falsche Messiasse und lügnerische Propheten aufstehen,
c) und die Schafe werden sich in Wölfe verkehren,	Leute, die mit Schafskleidern bekleidet sind, inwendig aber sind es reissende Wölfe. [105
d) und die Liebe wird sich in Hass verkehren.	
4. *a*) Denn wenn die Ungerechtigkeit zunimmt, werden sie einander hassen und verfolgen und überliefern;	Und wegen der Zunahme der Ungerechtigkeit wird erkalten die Liebe vieler. [105
b) und dann wird erscheinen der Weltverführer gleichsam als Sohn Gottes,	

Didache.	*Didaskalie.*
c) und er wird Zeichen und Wunder thun, und die Erde wird in seine Hände übergeben werden,	(Es werden) wiederum viele und böse Dinge dieser Art entstehen. [106
d) und er wird Frevel verüben, wie sie seit Ewigkeit niemals geschehen sind.	
5. *a*) Dann wird das Geschlecht der Menschen in das Feuer der Prüfung kommen,	(Selig ist), wer durch die Versuchung erprobt wird; denn es sagt die Schrift :
b) und viele werden sich ärgern und zu Grunde gehen;	Der Mann, der nicht versucht wird, wird auch nicht erprobt. [14
c) die aber ausharren in ihrem Glauben, werden gerettet werden	Wer aber ausharrt bis zum Ende, wird gerettet werden. [105
d) von dem « Verfluchten » selbst.	Auf solche Weise nämlich glauben sie, dass jener (= der Erlöser) unter dem Fluche stehe. [112 Ein solcher (der den Juden glaubt), bestätigt auch den Fluch über unsern Erlöser. [112
6. *a*) Und dann werden erscheinen die Zeichen der Wahrheit : erstens das Zeichen der Öffnung am Himmel,	
b) dann das Zeichen der Stimme der Posaune,	
c) und drittens die Auferstehung der Toten	Wenn er also alle Menschen auferweckt, (umsomehr die Martyrer). [84
7. *a*) jedoch nicht aller,	Die Heiden werden dereinst auf der linken Seite stehen. [49
b) sondern wie gesagt ist : Kommen wird der Herr und alle Heiligen mit ihm.	Die (Häretiker), die verdammt werden in Ewigkeit und gequält mit unauslöschlichem Feuer. [80
8. *a*) Dann wird die Welt den Herrn kommen sehen	(Ihr), die ihr den König der Herrlichkeit erwartet. [38
b) auf den Wolken des Himmels.	

C. Ergebnisse.

Wenn zwei Schriftstücke, welche, wie die oben verglichenen, die gleiche Adresse, den gleichen Titel, im allgemeinen den gleichen Zweck und Inhalt haben, auch in gewissen Einzelheiten sich berühren, so wäre dies allein allerdings noch kein Grund, die literarische Abhängigkeit ausser Zweifel zu stellen, sondern könnte aus der Natur der Sache abgeleitet werden. Anders aber, wenn die Übereinstimmungen auch im Kleinen unverhältnismässig zahlreich erscheinen, und wenn sich darunter solche finden, die unmöglich durch zufälliges Zusammentreffen zu erklären sind ; und dies ist hier wirklich der Fall.

Das erste positive Anzeichen für die literarische Abhängigkeit der Didaskalia von der Didache liefert die Gleichheit der beiderseits zur Verwendung kommenden Schriftcitate ; nämlich

Didache I, 2. *a*) « Erstens sollst du Gott lieben, deinen Schöpfer »,
b) « zweitens, deinen Nächsten, wie dich selbst » ;
c) « und alles, was immer du willst, dass dir nicht geschehe, etc. ».
3. *a*) « Segnet diejenigen, die euch fluchen »,
b) « und betet für eure Feinde ».
f) « Ihr aber sollt die lieben, die euch hassen ».
II, 2. 3. Der Dekalog.
4. *a*) « Du sollst nicht zweierlei Urteil haben, etc. ».
III, 7. *b*) « Die Sanftmütigen werden das Land erben ».
8. *e*) « Zittern vor den Worten des Herrn ».
IV, 3. *c*) « Du sollst gerecht richten, nicht auf die Person sehen ».
5. *a*) « Deine Hand sei offen, zu geben ».
9. *b*) « Lehret die Kinder von Jugend auf die Furcht Gottes ».
10. *b*) « Verfahret nicht in Bitterkeit (gegen das Gesinde) ».
V, *m*) « Hütet euch vor unreinen Reden ».
s) « Habet Mitleid mit den Armen ».
y) « Übet nicht ungerechtes Gericht gegen Arme ».
VI, 3. *b*) « Enthaltet euch vom Götzenopfer ».
VIII, 2. *a*) Das Gebot des Herrn.
2. *i*) « Dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit ».
XI, 7. *b*) « Diese Sünde aber wird nicht vergeben werden ».
11. *b*) « Denn er hat sein Gericht bei Gott ».
XII, 3. *b*) « Wer essen will, der arbeite ».

Didache XIII, 1. *a*) « Der (geistliche) Arbeiter ist seines Unterhaltes wert ».
3. *a*) « Eure Erstlinge und Gaben bringet den Propheten (Bischöfen) dar ».
b) « Denn sie sind eure hohen Priester ».
XV, 1. *a*) « Bestellet Würdige zu Bischöfen und Diakonen »,
b) « Männer, die sanftmütig sind »,
c) « und nicht geldgierig »
d) « und wahrhaftig » *e*) « und erprobt ».
3. *a*) « Weiset zurecht, ohne Zorn, im Frieden ».
XVI, 1. *a*) « Eure Lampen seien brennend ».
3. *a*) « In den letzten Tagen werden falsche Messiasse aufstehen ».
4. *a*) « Wenn die Ungerechtigkeit zunimmt, erkaltet die Liebe ».
5. *e*) « Die aber ausharren, werden gerettet werden ».
d) (Der Gekreuzigte ist den Juden) ein « Ärgernis ».
8. *a*) « Beim Ende der Welt wird man den Herrn kommen sehen in Herrlichkeit ».

Nahezu sämtliche Schriftstellen der Didache aus verschiedenen Teilen des Alten und Neuen Testamentes finden sich auch in der Didaskalia als Material verwertet. Der Einwand, dass durch die Gleichheit des Themas auch die Verwendung des gleichen Schriftbeweises bedingt sei, wird angesichts der völligen Übereinstimmung, bei der Möglichkeit so reichlicher Auswahl, hinfällig. Dazu kommt, dass einige von den Citaten mit charakteristischen Veränderungen auftreten, die ein blos zufälliges Zusammentreffen der beiden Autoren geradezu ausschliessen. Als solche zeigen sich hauptsächlich :

Didache I, 2. *c*) « Alles was du willst, dass dir n i c h t geschehe, das thue auch du einem Andern n i c h t ».

Die Stelle lautet aber bei Matth. und Luc. positiv : « Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute thun, das sollt ihr ihnen auch thun ».

I, 3. *f*) « Ihr sollt die lieben, die euch hassen, u n d i h r w e r d e t k e i n e n F e i n d h a b e n ».

Da der Autor der Didaskalia sonst dem gewöhnlichen Texte des Matthäus und Lukas folgt, so ist die Annahme, er habe hier aus einem apokryphen Evangelium geschöpft — zufällig in Übereinstimmung mit der Didache — durchaus unwahrscheinlich.

II, 4. *a*) « Du sollst nicht zweierlei Urteil haben, noch doppelzüngig sein ».

Dieses Verbot kommt zwar dem Sinne nach, nicht aber im Wortlaut, in den heiligen Schriften vor. Es ist aus biblischem Material vom

Autor der Didache zusammengearbeitet und von da wörtlich in die Didaskalia hinübergenommen.

III, 2. *a*) Sei nicht zornig — noch gierig (zelotes),

b) denn aus all dem entstehen Mordthaten.

Die Warnung, dass auch aus böser Begierde Mordthaten entstehen, ist eine bemerkenswerte Eigenheit der beiden Schriften; das Gleiche gilt von den folgenden Ideenverbindungen:

III, 3. *c*) Erhebe nicht deine Augen (der Gefahr der Sünde wegen)!

IV, 2. *a*) Du wirst täglich aufsuchen das Angesicht der Heiligen,

b) um dich zu erquicken durch ihre Worte.

Dass der Verkehr mit den Mitgliedern der gläubigen Gemeinde zunächst zur eigenen Stärkung und Belehrung diene, ist in diesem Wortlaut nicht in der heiligen Schrift enthalten.

VIII, 1. *a*) Eure Fasten aber sollen nicht (gleichzeitig) mit den « Heuchlern » sein.

Das Evangelium verbietet zunächst (Matth. VI, 16) in der Art und Weise zu fasten, wie die Heuchler. Dem gegenüber legen Didache und Didaskalia den Nachdruck darauf, dass es nicht in der Zeit geschehe, sondern « am Mittwoch und Freitag ».

Die Übereinstimmung in solchen charakteristischen Zügen erstreckt sich aber nicht bloss auf Schriftcitate, sondern auch auf eine Reihe von andern Fällen, in welchen auf den Text der heiligen Schrift nur in Anklängen oder überhaupt nicht Bezug genommen wird.

Didache I, 1. *a*) X, 2. *b*) Kenntnis des Bildes: « Weg des Lebens,
V, 1. *a*) Friedens, grosser Weg » und « Weg des Todes, der Sünde ».

I, 3. *c*) Wenn die Gläubigen fasten, sollen sie für die Nichtgläubigen beten; diese heissen in der Didache noch « Verfolger », in der Didaskalia « Verlorne ».

I, 4. *a*) Der Christ soll sich auch vor bösen Begierden hüten.

5. *b*) Die christliche Barmherzigkeit erstreckt sich auch auf « fremde » Arme.

d) Wehe dem, der betrügerischer Weise Almosen empfängt;

c) Nur der wirklich Bedürftige darf solches annehmen.

g) Wer nimmt, ohne bedürftig zu sein, muss Rechenschaft ablegen.

h) Ein solcher wird einst genau geprüft werden;

i) Er muss dann alles, bis auf den letzten Heller, büssen.

II, 2. *c*) Die sodomitische Sünde wird mitten im Dekalog erwähnt.

Didache 6. *a)-f)* und 7. *a)-e)* ist die Übereinstimmung in der Aufzählung der Fehler und Tugenden noch deutlich erkennbar.

III, 6. *a*) Das « Murren » gegen Vorgesetzte kommt gleich einer Auflehnung gegen Gott selbst, also einer Blasphemie.

9. *b*) c) Man soll nicht die « Reichen » bevorzugen, während man die Armen vernachlässigt oder verachtet.

IV, 1. *a*) Der Gläubige ist schon aus Dankbarkeit schuldig, den zu ehren, durch den ihm das « Wort Gottes » vermittelt wurde ;

b) und zwar soll er ihn ehren « wie Gott den Herrn ».

3. *a*) Er selbst soll sich mit niemand entzweien,

b) vielmehr andere, die entzweit sind, versöhnen.

6. *a*) Der Gläubige bringe materielle Opfer dar, die er durch die Arbeit seiner Hände erworben ;

b) er empfängt dafür geistlichen Gewinn.

7. *a*) Er soll dieser Art Dienstleistung nicht überdrüssig werden ;

b) denn Gott wird es ihm mit himmlischem Lohne vergelten.

9. *a*) Der Gläubige halte seine Kinder in Zucht ;

b) und zwar von Jugend auf, durch die Furcht Gottes.

10. *d*) Wie die Herren, so sind auch die Untergebenen Kinder des « einen Volkes Gottes ».

14. *a*) Vor der kirchlichen « Versammlung » hat der Christ sein Gewissen zu erforschen und zu befreien.

V, *y*) Besonders wird gewarnt vor der Sünde, Arme « vor Gericht » ungerecht zu behandeln.

VII, 1. *b*) und VIII, 2. *i*) Bei der Taufe werden die « Namen der Gottheit » (Vater, Sohn, Heiliger Geist) angerufen.

c) Man empfängt sie im Wasser stehend.

4. *a*) Der Täufling soll vor der Taufe Busswerke verrichten.

IX, 2. *a*) Bei der Eucharistie wird der Kelch mit Wein dargebracht,

4. *b*) und Brod, als Bild des einen Leibes Christi.

5. *a*) Nur der Getaufte darf daran teilnehmen.

X, 2. *b*) Die Kenntnis des wahren Glaubens verdanken die Gläubigen Jesus dem Messias.

Didache 3. *c*) Sie geniessen geistliche Speise, das « Wort des Lebens ».

XI, 2. *a*) Wer eine « andere Lehre » lehrt, soll nicht aufgenommen werden.

10. Wer das Wahre und Gute lehrt (glaubt), aber gottlose Werke thut, ist ein Betrüger.

XII, 4. *b*) Ein Christ darf nicht als Müssiggänger leben.

XVI, 5. *a*) Auch der fromme Gläubige wird versucht im Feuer der Prüfung. —

Wie ersichtlich, erstrecken sich die Parallelen verschiedenster Gattung auf den weitaus grössern Teil der Didache, man darf wohl sagen, auf ihren ganzen Umfang. Andererseits ist auch die Auslassung des Wenigen, was die Didaskalia nicht aufgenommen hat, so leicht als in der Sache liegend zu erkennen, dass man das Urteil über das Verhältnis beider Schriften dahin aussprechen kann : Die Didaskalia ist eine erweiterte, vermehrte und verbesserte Ausgabe der Didache.

Die Erweiterung der Darstellung zeigt sich darin, dass die in der Didache behandelten Themata viel ausführlicher behandelt, nicht selten wiederholt, durch weitschweifige Beweisführungen theologischer, naturgeschichtlicher und mystischer Art gestützt und vor allem durch oft seitenlange Citate und Beispiele aus den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes beleuchtet werden. So schreibt der Autor der Didaskalia, um nur ein Paar Beispiele anzuführen, über den Satz : Du sollst nicht begehren, eine eigene Abhandlung mit einem fünf Verse umfassenden Schriftcitat (Cap. II, III) ; die Gefahr des Ungehorsams wird in ausführlicher Weise erläutert am Beispiele Korachs (Cap. XXIII) u. s. w.

Vermehrt erscheint der Stoff der Didaskalia durch Aufnahme neuer, zeitgemässer Themata. Dahin gehören die Regeln über Bussdisciplin, über das Verhalten bei Verfolgungen, über die Nichtverbindlichkeit des jüdischen Cäremonialgesetzes, über die Thätigkeit der Diakonen und Witwen.

Endlich lässt sich eine Absicht des Verfassers, die Didache inhaltlich zu verbessern, wohl daran erkennen, dass er z. B. seine Behauptungen viel öfter mit biblischen Citaten begründet, oder solche sogar direkt an Stelle eigener Ermahnungen setzt, vergl. I, 5. *c*) — III, 3. *a*) 4. *a*) 6. *a*) 8. *e*) — IV, 7. *b*) *c*) 8. *b*) *c*) 10. *d*) — V, 1. *a*) — VI, 3. *a*) *b*) — IX, 4. *d*) — XI, 8. *a*) *b*) XIV, 3. *b*) — XVI, 3. *b*) *c*) 4. *a*) 5. *a*). Dagegen sind in der Didaskalia die meisten apokryphen Sprüche übergangen, oder durch kanonische ersetzt ; vergl. I, 4. *e*) « denn du kannst es nicht ». — I, 6. *a*) « Dein Almosen etc. » ; die schwerverständliche Mahnung IV, 5., ferner IV, 8. *d*) 10. *e*) Stellen, die zwar durchaus biblisches Gepräge tragen, aber nicht als Schrifttext überliefert sind ; ähnlich XVI, 2. *c*) 4. *b*). Hieher ist wahrscheinlich auch der Umstand zu rechnen, dass die Dis-

position nach dem Bild « zweier Wege » in der Didaskalia beseitigt ist, da eine so betitelte Schrift schon früh als apokryph bekannt war.

Der Unterschied, den eine Entwicklung von circa 150 Jahren in jenen Zeiten bringen musste, tritt naturgemäss am deutlichsten hervor im Gebiete der innerkirchlichen Institutionen. Der Verfasser der Didache richtet seine Worte einfach an « die Gläubigen », während Amt und Stand von wandernden « Lehrern » und « Propheten » und von Bischöfen nur unbestimmt umschrieben und nur durch wenige Prärogativen ausgezeichnet werden. In der Didaskalia dagegen findet sich eine deutlich ausgestaltete Hierarchie : an der Spitze der Gemeinde der Bischof als Haupt und Hirte, unter ihm die « Ältesten », die Diakonen und Lektoren ; es besteht ein eigener Stand von « Zeugen » (= Martyrern), sowie von « Witwen », welche Diakonissendienste leisten. Dem gemäss ist auch die Belehrung gegliedert ; es werden jedem Stande innerhalb der Gemeinde seine Pflichten besonders erklärt, und mit Nachdruck auf die dem Bischof gebührende Auszeichnung verwiesen.

In Bezug auf die Sittengebote wird einiges, z. B. die Unerlaubtheit des Stehlens und des Kindermordes gar nicht mehr erwähnt, dagegen eine Reihe von Übelthätern aufgezählt, von welchen sogar kein Almosen angenommen werden darf. Vielleicht nicht zufällig erscheint der Wortlaut einiger besonders hochgehender Verpflichtungen in der Didaskalia gemildert, I, 4. 5. *a*) IV, 2. *a*). Manche religiöse Übungen sind in der Didache noch dem Eifer und der Gewissenhaftigkeit des Einzelnen überlassen, während die Didaskalia auf bereits bestehende Verordnungen verweist, z. B. Almosengeben durch den Bischof, Kirchenbesuch, Fasten, vor allem aber die Stellung zur Deuterosis.

Als dogmatische Korrektur darf vielleicht gelten der Hinweis auf die Auferstehung auch der Bösen, wo die Didache in missverständlicher Weise sagt : ([Glorreiche ?] Auferstehung der Toten) « jedoch nicht aller ».

Damit glauben wir auch die Abweichungen der Didaskalia von ihrem Vorbilde in ihren allgemeinen Zügen in Kürze vorgeführt zu haben. Sie erklären sich ungezwungen aus den vielfach veränderten Verhältnissen, unter welchen der spätere Autor arbeitete. Erwägt man ferner die Breite seiner theologischen Beweisführungen, seine Vorliebe für umfangreiche Citate, die mehrfachen Wiederholungen in seiner Darstellung, so wird man nicht mehr überrascht von dem Ergebnis, dass sein Werk an äusserem Umfang mehr als das Zehnfache seines Vorbildes bietet. Und wenn es gestattet ist, zwei Autoren, die durch eine für die Geschichte des Christentums so bedeutungsvolle Spanne Zeit (circa 80-230) getrennt sind, auch zu persönlichem Vergleich nebeneinanderzustellen, so braucht der Spätere diese Prüfung nicht zu scheuen. Zwar fehlt ihm die weihevolle, unmittelbar auf das Wirken des Geistes sich berufende Würde, die in der Didache diktiert, und die mit apostolischer Kraft verbundene Kürze des

Meisters ist nicht sein Vorzug. Dafür verfügt er aber über ein umfangreiches theologisches Wissen und erkennt mit klarem Auge die auszuscheidenden dunklen, unsicheren und unbrauchbar gewordenen Elemente seiner Vorlage; er besitzt Kenntnisse und Mut genug, auch neue wichtige Probleme aufzuwerfen und zu behandeln. Freilich verraten ihn manche seiner Deduktionen deutlich genug als Kind seiner Zeit, aber er hat auch, um neben seinen vorzüglichen Abhandlungen über Bussdisciplin und Deuterosis nur noch einen Punkt hervorzuheben, schon 800 Jahre vor Anselmus sich die Frage vorgelegt: « Oder bedarf etwa unser Herr wirklich, dass wir für ihn leiden? » (Seite 79, unten).

Diese Verdienste werden ihm auch zum grössten Teile verbleiben, wenn nachgewiesen werden sollte, was schon jetzt als durchaus wahrscheinlich anzunehmen ist, dass nämlich die Didaskalia nicht auf einmal, sondern durch wiederholte Umarbeitung aus der Didache entstand [1]. Diese Annahme gründet auf der durchaus abweichenden Disposition des Stoffes, auf der grossen quantitativen Verschiedenheit der beiden Schriften, vor allem aber in der Aufnahme des VII. Buches neben den ersten sechs in die apostolischen Constitutionen. Die nochmalige Überarbeitung der Didaskalia in den ersten sechs und die Interpolation der Didache im 7. Buche geben ein anschauliches Beispiel von der Art des Verfahrens.

Dass sich aber, obwohl die vermuteten Zwischenstufen zur Zeit noch fehlen, der literarische Zusammenhang der Didaskalia mit der Didache noch mit Sicherheit erkennen lässt, glauben wir mit obigem hinlänglich bewiesen zu haben.

[1] Ad. Harnack, Chronologie, Bd. I, S. 483 sagt: « Alle Schriften, die allgemeine kirchliche Anordnungen enthielten —, sind interpoliert (?) worden nach den Bedürfnissen der Zeit. Schriften, wie die « Apostellehre » und ähnliche, sind durch mehrere Jahrhunderte hindurch interpoliert und umgeformt worden ». Der von Hauler teilweise schon edierte lateinische Didaskaliatext steht hinsichtlich seiner Abstammung mit dem syrischen auf gleicher Stufe, und bezeugt dessen gewissenhafte Treue gegenüber der Vorlage; lediglich einige Argumente sind vom Syrer aus Eigenem hinzugefügt.



SAN VITTORE DI POLLENZO

ED

UNA PAGINA DEL MARTIROLOGIO GEROLIMIANO

PEL

R. P. Fedele SAVIO, S. I.

Professore di storia, Torino

---

§ 1. Scopo di questo lavoro

Quasi nel centro del Piemonte ed in mezzo alle sue pianure si protende dagli Apennini sopra Albenga e Savona, sino alla destra del Po tra Torino e Casale, un gruppo di colline, chiamate con varii nomi di Langhe, Monferrato, Astigiana ed Acquese, e percorse dal fiume Tanaro, che le divide quasi per mezzo. Alla sinistra di questo fiume, e presso al luogo ove esso entra nel gruppo suddetto, stava Pollenzo, latinamente *Pollentia,* già municipio romano, divenuto celebre per la vittoria di Stilicone sopra Alarico nel 402 o nel 403.

Gli avanzi, che ancora si scorgono, di un' ampio anfiteatro, sulle fondamenta del quale sorgono le case del presente villaggio, di un' acquedotto, di templi, le iscrizioni e le monete, che vi si rinvennero, attestano la floridezza dell' antica *Pollentia*; mentre ne dimostra l' importanza politica e strategica la stessa sua posizione, al principiar della seconda valle del Tanaro e sopra una strada, che, lungo il medesimo fiume, la collegava direttamente colle città romane di Augusta dei Vagienni (Bene), Alba, Asti, Foro Fulvio ed infine colla città di Tortona, centro a sua volta di altre importanti strade militari.

Secondo alcuni storici il cristianesimo sarebbe penetrato assai di buon' ora in Pollenzo, e ne farebber prova certi martiri, ivi uccisi in odio alla fede. Ma sul nome e sul numero di costoro incerte sono le opinioni; poichè mentre alcuni se limitano a citare San Vittore, e tutt' al più San Saturnino [1], altri aggiungono i SS. Alessandro, Agrippa, Agri,

[1] Mathis, *Storia dei monumenti sacri e delle famiglie di Bra,* Alba, Sansoldi, 1888, p. 23.

Cirilla, Savino, Credulo, Massimo e Gagio, ed altri ancora un San Dauto, che sarebbe stato ucciso a Vezza, paese non molto distante da Pollenzo [1].

La fonte primitiva ed unica, donde provenne la notizia di siffatti martiri, non è altra che il martirologio gerolimiano, il quale tutti li registra sotto il dì 13 maggio.

Ma quanto oscura ed incerta sia questa fonte apparirà prima da una breve indicazione che ne daremo, e più ancora dall' esame di una sua pagina, ossia di quella che sta sotto il suddetto 13 maggio.

Il martirologio gerolimiano, nella sua primissima compilazione, venne composto verso l' anno 450, e sarebbe certo una bella fortuna per la storia ecclesiastica e per l' agiografia, se a noi fosse pervenuto nella sua forma primitiva. Ma pur troppo non fu così.

Esso venne subito trascritto, ma tutti, o molti almeno dei trascrittori, furono persone assai poco intelligenti del lavoro, che avevano per le mani. Onde nelle copie s' infiltrarono innumerevoli storpiature nei nomi di persone e di luoghi, ed anche molte collocazioni di Santi fuori del loro posto naturale, ed in luoghi dove rimasero quasi irreconoscibili. Cito l' esempio, recato dal Duchesne, di Santa Sinforosa coi suoi 7 figli, che fu collocata in mezzo ad una serie di martiri di Dorostoro. Talora accadde, che una correzione, fatta nel margine d' una copia, fosse da un trascrittore successivo introdotta nel testo, lasciando tuttavia nel testo il nome errato. Venne poi un' altro trascrittore, che, non riconoscendo il Santo di un dato giorno sotto questo nome errato, lo aggiungeva col suo nome giusto. Così, per esempio, ai 3 novembre un primo scrittore scrisse : *Egrili Vitalis,* copiando malamente in questo modo i nomi dei Sant' Agricola e Vitale di Bologna. Un trascrittore posteriore non riconoscendo Sant' Agricola sotto il nome erroneo di *Egrili,* aggiunse di suo : *Et alibi passio Sancti Agricolae,* la qual aggiunta rimase insieme col nome erroneo di *Egrili.* Vennero poi dei copisti, che avevano davanti a sè due o più copie del martirologio, nelle quali i Santi stavano diversamente scritti e diversamente collocati, ed essi, senza ricercare quale delle copie fosse più autorevole, trascrissero indistintamente tutti i nomi, che trovavano nelle copie. Di qui ne seguirono molte ripetizioni dei medesimi Santi non solo in giorni diversi, ma ancora nello stesso giorno. Si potrebbe anzi stabilire per regola generale non esservi giorno, nel quale qualche Santo non sia nominato almeno due volte, mentre molti sono anche ripetuti nei giorni vicini.

Perciò il martirologio gerolimiano, del quale solo da pochi anni possediamo un' edizione veramente critica fatta dal De Rossi e dal Duchesne, forma e formerà ancora per lungo tempo la tortura degli

[1] *Acta SS.,* t. III, di maggio, p. 202 ; Gallizia, *Atti dei Santi che fiorirono nei dominii della Casa di Savoia,* Torino, 1756, t. II, p. 328.

eruditi, prima ch' essi possano, come sperano, ricondurlo alla sua condizione originale, liberandolo dalle storpiature, dalle ripetizioni di nomi e dalle aggiunte, fattevi sucessivamente.

Frattanto quel che dicemmo spiega, come gli scrittori, che sotto il dì 13 maggio lessero il nome di Pollenzo, e l' intesero per nome di luogo, rimanessero poi incerti sui nomi dei Santi, che vengono dopo quell'indicazione topografica. Così pure d' altra parte si spiega l' incertezza dell' abate Duchesne nell' ammettere, che il suddetto nome indichi veramente il luogo di Pollenzo in Piemonte [1].

A togliere, per quanto è possibile, le dette incertezze, noi cercheremo primieramente di stabilire in quali termini debba restringersi l' annunzio del 13 maggio relativo a Pollenzo. Quindi ricercheremo se e quanto sia probabile, che il medesimo annunzio riguardi veramente l' antica città di *Pollentia*.

§ 2. Il 13 maggio nel martirologio gerolimiano

Affin di procedere con maggior chiarezza nell' esame che debbo fare della pagina del martirologio geromiliano, che sta sotto il di 13 maggio, la darò qui interamente, secondo le tre più antiche recensioni solo aggiungendovi, per maggior chiarezza, alcune linee, che separino i varii gruppi, secondo le conclusioni che verrò esponendo :

Bernese	**Epternacese**	**Wissemburg.**
In Sanctonico monasterio Salimonno depos. S[ti] Martini presbiteri et confessoris		Treiecto deposit. Sanctissimi Servatii episcopi et confessoris
Alexandria Afrosedi. Agrippe. Sabini. Gripfi. Luci. Cyrille. Credule. cum aliis duobus.	In Alax Aprodisi Agrippae Sabini Grisi Lucinillae Oritulæ et aliorum III	fest. et nat. scôrum Afrodisi. Agrippe Savini. Griffi. Luci Cyrille. Cridule cum aliis duo
In Palestina Taraci. Probi et Andronici	Palesti Taraci Probi Andronici	In Palestina Taraci Probi et Andronici
Pollentiæ. S[ti] Victoris Invici. Aucti. Saturnini	Ponlentiae Victoris In Vicia Daveti Saturnini	In Polentia passio S[ti] Victoris Saturnini

[1] *Martirologium Hieronymianum*, LXXIII in *Acta SS.*, t. II, nov., p. I.

ALEXANDRIA Agrippe. Acris Cirille. Sabini. Creduli. Maximi. Gagi.	Alexandri Agrippae Aeris Cirillae. Sabini Credolae. Maximi. Gagi	Alexandria Agrippe. Agcris Cyrille Savini Creduli Maximi Gagi
et deposit. S" Sabastiani epi	deposit. Sebastiani epi	dep Sabastiani epi
IN CIVITATE AUTISIODER	In Civi Antisiodo	In civit. Antisiodero
deposit. et translat. corporis S" Marcellini epi	deposit. et transl. Marcelliani epi	dep. et translatio corporis sancti Marcelliani epi

Dal nostro esame escludiamo l'annunzio, che sta nel bernese, di S. Martino prete e confessore nel monastero di Saujon presso Saintes, il quale visse sul principio del secolo V, quello di S. Servazio di Maastricht († 384) del wissemburgese, e quello di S. Marcellino o Marcelliano vescovo di Auxerre, che sta alla fine delle tre recensioni. Egli pare sia stato vescovo di Auxerre nel 314 [1].

I SS. Taraco, Probo ed Andronico sono martiri assai noti, uccisi ad Anazarbo in Cilicia sotto Diocleziano. La loro festa si fa addi 11 ottobre, ma nel gerolimiano essa è notata ancora in cinque altri giorni, cioè addi 9 e 10 di ottobre, il 5 aprile, il 13 maggio ed il 27 settembre. Il Tillemont spiega questa ripetizione, dicendo che la loro festa facevasi in diverse chiese, dove erano state poste delle loro reliquie. Siffatta opinione è tanto più accettabile nel caso presente del 13 maggio, dove i loro nomi sono preceduti dall' indicazione *in Palestina*. In effetto, si sa che Martirio vescovo di Gerusalemme ebbe delle loro reliquie, e le mise sotto l' altare della chiesa di S. Eutichio, allorchè la consacrò il 7 maggio del 485 [2].

Quanto ai 9 ed ai 10 ottobre, credo che i loro nomi vi siano per effetto di una fra le tante ripetizioni dei medesimi Santi in giorni diversi e specialmente nei vicini, che s' incontrano, come dicemmo, nel martirologio gerolimiano.

Riguardo al gruppo di martiri, che sono annunziati sotto l' indicazione topografica d' Alessandria, credo se ne debba togliere il primo *(Aprodisi, Afrodisi, Afrosedi)*, il quale stimo si debba identificare coll' Afrodisio, che si vede indicato nel martirologio siriaco (una delle fonti del martirologio gerolimiano) nel seguente giorno 14 maggio. Ivi Afrodisio è annunziato con S. Serapione vescovo d' Antiochia, il nome del quale riscontrerei pure nel nostro martirologio sotto il presente 13 maggio, ma trasformato

[1] *Acta SS.*, t. III di maggio, p. 202.
[2] TILLEMONT, *Mémoires, etc.*, v, 301, 302.

in quello di Sabastiano o Sebastiano *(deposit. S. Sabastiani episcopi)*. Un Santo vescovo, di nome Sebastiano, nome d'altronde assai noto in Occidente, non è conosciuto nè dai Bollandisti, nè da altri agiografi.

Chi poi sia il S. Afrodisio, indicato nel martirologio siriaco il 14 maggio e nel nostro il 13, è difficile a dire.

I menei greci portano un Afrodisio ai 4 maggio ed ai 21 giugno, come martire in Palestina ed il suo nome sotto il 4 maggio trovasi pure nel calendario marmoreo napoletano. Il Mazzocchi sostiene ch'egli fu martire in Scitopoli, e che Teodosio II gli innalzò una chiesa in Costantinopoli [1]. Sotto i detti due giorni non v'è nel martirologio gerolimiano alcuna traccia di un Santo di nome Afrodisio, nè sotto altri giorni si parla di un Afrodisio martire a Scitopoli. Ma per tre volte incontrasi un Afrodisio come martire di Tarso in Cilicia ; nè vi sarebbe da meravigliare (tante sono le confusioni del martirologio gerolimiano) che si sia scritto Tarso in Cilicia in luogo di Scitopoli in Palestina. Le tre volte sono :

a) Il dì 28 aprile con un gruppo di tre o quattro Santi con proprio nome cioè *Maline, Carilippi presb., Agapi lectoris* e forse un Eusebio, e 170 altri innominati. Questo gruppo porta la formula *in carcere quiescentium,* che sembra una di quelle adoperate da Eusebio di Cesarea nel suo libro dei SS. Martiri. Nè si deve trascurare che nel martirologio siriaco, addi 28 aprile, trovansi, sotto Nicomedia, i SS. Eusebio e Caralampo preti con altri 668, ed il giorno 30 aprile i SS. Diodoto e Rodopiano martiri in Afrodisia provincia di Caria.

b) Ai 9 maggio si trova sotto Tarso di Cilicia il solo Afrodisio.

c) Al 10 maggio si leggono di nuovo uniti i nomi di Tarso di Cilicia e di Afrodisio, ma posti malamente tra due gruppi di martiri, uno cioè di martiri di Axiopoli, ed uno di martiri probabilmente di Africa.

Sotto l'indicazione topografica di Roma leggesi ancora il nome di un Afrodito ai 12 maggio, insieme con S. Soterite e 504 altri martiri sulla via Lavicana, ed addi 11 luglio [2].

Tolto Afrodisio, i martiri, che rimangono sotto l'indicazione di Alessandria, possono essere di quelli, che furono uccisi dagli Ariani al tempo del vescovo Pietro verso il 379, dei quali parla il martirologio romano sotto questo giorno [3].

È da osservarsi che il codice epternacese ne nomina bensì solamente

[1] *In vetus kalend. marmoreum neapol.*, vol. II, p. 285.

[2] Noto di passagio che sotto questo giorno 11 luglio sonvi parecchi nomi di Santi, che sembrano identici con alcuni del 12 maggio. Per es., i nomi *Maurici. Domni. militonis. Acellei* sembrano riscontrarsi in Nereo, Domitilla ed Achilleo. Il nome di Achilleo è ripetuto due volte nel codice bernese : *Archellei. It. Acchellei,* e due volte pure nell' epternacese, sebbene trasformato in Archeloo. Mi paiono anche ripetuti i nomi del gruppo di Axiopoli : *Cendei* (Candedi), *Cirilli, Zenonis* dei giorni 9 e 10 maggio.

[3] *Acta SS.,* t. III di maggio, p. 205.

cinque, confondendo in *Lucinilla* i due nomi di Lucio e di Cirilla, ma serba il numero totale di otto, poichè in luogo di dire *cum aliis duobus*, dice *cum aliis III*. È chiaro poi che i nomi, i quali vengono dopo la parola *Saturnini*, non sono che una ripetizione dei sudetti martiri; e perciò il nome *Alexandri*, che si legge nel solo epternacese, non è nome di persona, ma è un' errore in luogo di Alessandria, come portano gli altri due codici antichi. Quindi deve rifiutarsi l' opinione dei Bollandisti e di quegli scrittori piemontesi che ascrissero a Pollenzo tutti i nomi che vengono dopo Vittore fino a *Gagi* inclusivamente. Se a Vittore si devono dar dei compagni, i loro nomi si devono arrestare davanti al nome topografico di Alessandria.

L' annunzio quindi, nel quale si dovrebbero ricercare i compagni di S. Vittore (posto che ne avesse), si restringe tutt' al più alle parole *Pollentiae Sancti Victoris. In vici aucti* (o in *vicia Daveti) Saturnini.*

Il Gallizia nelle parole *in vicia* credette indicato il nome di Vezza, villagio non molto distante da Pollenzo. Ma l'assoluto silenzio che v' è, non solo a Vezza, ma ancora a Pollenzo, d' ogni altro Santo, all' infuori di S. Vittore, o si chiamasse *Aucto* o *Daveto* o *Saturnino*, assoluto silenzio e nel culto ecclesiastico e nelle tradizioni popolari, mi rendono persuaso che sotto le parole *In vici Aucti*, oppure *in Vicia Daveti*, si nasconde il nome del luogo nel quale venne ucciso, od ebbe culto S. Saturnino, così chiaramente indicato dopo le suddette parole, ma questo luogo non può essere nè Vezza, nè Pollenzo [1].

Perciò conchiudo che se v' è nel martirologio gerolimiano del 13 maggio un' annunzio relativo a Pollenzo, questo deve limitarsi alle espressioni: *Pollentiae Sancti Victoris* oppure *In Polentia passio sancti Victoris.*

§ 3. Origini del villagio di Santa Vittoria

Prima di ricercare se esistano memorie di Pollenzo in relazione coll' annunzio del martirologio gerolimiano, ci conviene discorrere di un' altra questione, che ha stretta attinenza con questo medesimo annunzio. Essa riguarda le origini del villagio di Santa Vittoria, che sta vicinissimo a Pollenzo e, secondo ogni probabilità, formò già parte del suo territorio [2].

Secondo alcuni questo villaggio avrebbe preso il suo nome da una santa, chiamata Vittoria, ivi stesso uccisa per la fede cristiana. Secondo

[1] E impossibile congetturare con qualche fondamento che nome si nasconda sotto questa formola. Mi sia lecito tuttavia gettar là l' ipotesi, che forse qui si tratti di *Dinogetia*, città presso le foci del Danubio. Questo nome lo riscontrerei pure nel seguente 14 maggio, trasformato in *Denegotie* ed il 1 ottobre sotto quelli di *Digne Cotie* e nelle ripetizioni di *Cotie, Coppi, Eoppi* e *Cottidie*. Non v' è però memoria in questo di 13 maggio di nessun Santo di nome Saturnino.

[2] Fissore, *Memorie storiche di Alba Pompea*, Alba, Paganelli, 1894, p. 70.

altri al contrario, si sarebbe cosi denominato dalla vittoria ivi riportata da Stilicone, e questa sarebbesi detta santa, perchè la si ottenne nel santo giorno di Pasqua [1].

Ammettendo la prima opinione, e tenendo conto del fatto che il luogo, dove sta ora il villagio di Santa Vittoria, appartenne già al territorio di Pollenzo, sorge facile il dubbio, che nel martirologio gerolimiano trovisi per sbaglio il nome di San Vittore in luogo di Santa Vittoria, e che questa sia il personaggio che volevasi indicare.

Nell' ipotesi poi che sia vera la seconda tradizione, potrebbe nascere il sospetto, che, nell' indicazione del 13 maggio, siasi intruso l' annunzio della celebre vittoria di Stilicone, e quindi erroneamente nelle copie posteriori siffatta vittoria siasi cambiata in un Santo, ossia in San Vittore.

Non vi può esser dubbio che il villagio di Santa Vittoria non sia posteriore alla battaglia di Pollenzo, non essendo probabile che si formassero dei villaggi sotto il nome di un Santo, prima che il Cristianesimo fosse largamente dominante nel mondo occidentale, cioè prima del secolo V. Ma il tempo della sua formazione non ci è noto. La prima certa menzione si trova in una bolla di Eugenio III del 1153, che ne confermò il possesso al vescovo d'Asti [2]. Esso non è ricordato nel diploma di Enrico III del 1041. Dal qual silenzio non credo se ne possa inferire che solo tra il 1041 ed il 1153 i vescovi d' Asti se ne rendessero padroni, poichè potrebbe darsi che nel diploma del 1041 fosse compreso sotto l' indicazione generale delle dipendenze della chiesa pievana di Piobesi, ivi nominate. In effetto nel registro del 1345 la sua chiesa di S. Maria è indicata come dipendente dalla chiesa di Piobesi [3].

In questo stesso registro è pure indicata una cappella, come esistente nel castello, la quale, sebbene ivi non si dica a qual Santo fosse dedicata, non v' ha dubbio che era la cappella di Santa Vittoria, la quale stava appunto addossata alle mura del castello dalla parte di settentrione. Se ne trova ricordo in un atto del 1384 [4] ed esisteva ancora nel 1760, quando il vescovo d'Asti Giovanni dei conti di S. Martino diede ordine che venisse

[1] Gabotto, *Ricerche e studi sulla storia di Bra;* Bra, Racca, 1894, I, 114; Casalis, xviii, 836.

[2] Jaffé, n. 9724. Un diploma di Berengario II del 957, nel quale è nominato il villagio di S. Vittoria, ed è riferito dal Durandi, *Piemonte cispadano,* p. 147, è un evidente falsificazione del Meiranesio, dal quale il Durandi lo ricevette, p. 144, insieme a parecchie iscrizioni di Pollenzo, tutte ugualmente false.

[3] Bosio, *Storia della Chiesa di Asti,* Asti, Michelerio, 1894, p. 531.

[4] Nel 1384, giugno 17, il padre Ruffino de Fossato, rettore e ministro delle chiese di S. Maria e di S. Vittoria del luogo di S. Vittoria, concedette in perpetuo ad Antonio Porro l' investitura di metà delle decime dovute alle dette chiese e spettanti al suo monastero (di Breme); *Causa Beni di Pollenzo,* stampata, nell' archivio camerale di Torino, vol. I. Non nel villaggio, ma nel suo territorio, esistettero ancora le chiese di S. Pietro, di S. Ambrogio e di S. Cristoforo, tutte assai vicine e governate, dicesi, da Benedittini (forse di S. Anastasio d'Asti ?).

distrutta, ed i suoi materiali fossero impiegati nella fabbrica della nuova chiesa parrocchiale [1].

Venendo ora all'opinione che il villaggio di Santa Vittoria prendesse nome da una Santa Vittoria, ivi martirizzata, essa non ha che il vago incertissimo fondamento di una popolare diceria. Come io stesso raccolsi sul luogo, dicesi che detta Santa aiutasse un'esercito in pericolo d'essere oppresso, ed investendo colla spada i nemici li mettesse in fuga. Perciò è raffigurata colla spada brandita nella mano destra e recante nella sinistra il turrito castello di Santa Vittoria. In tale atteggiamento essa è dipinta in un quadro nella chiesa della Confraternita, il quale appartiene ai principii del secolo XVI, ed è attributo alla scuola di Macrino d'Alba. Aggiungesi che la vittoria, dovuta all'intervento personale della Santa, si sarebbe ottenuta colassù, sull'alto poggio, dove sta il villaggio, nel luogo stesso, dove poi la Santa sarebbe stata uccisa in odio della fede cristiana.

Del resto intorno a questo fatto, già di per sè stesso assai inverosimile, che una donzella cristiana, nel periodo delle persecuzioni, accompagnasse un esercito e colla spada investisse i nemici, nulla si sa determinare con precisione, nè sul tempo in cui sarebbe vissuta la Santa, nè sui nemici da lei vinti e fugati.

A queste oscurità del racconto popolare si aggiunga l'assenza del suo corpo [2] e l'assenza totale di culto da parte dell'autorità ecclesiastica diocesana, come a Santa uccisa in quel villagio [3].

Si aggiunga ancora che la chiesa principale del luogo, chiesa pievana coll'annesso cimitero, era dedicata alla Vergine Santissima Assunta, mentre in onore di Santa Vittoria non ergevasi che una piccola cappella, annessa al castello. Onde niuno ci potrà condannare, se neghiamo alla suddetta credenza o diceria i caratteri di una vera e rispettabile tradizione, sanzionata in qualche modo dalla legittima autorità ecclesiastica.

Quanto questa prima opinione vedesi priva di probabilità, altrettanto

[1] Dagli atti della visita pastorale nell'archivio vescovile d'Alba, e nell'archivio parrochiale di S. Vittoria, che potei consultare per cortesia del Sig. Can. Re segretario vescovile, e del Sig. D. Giovanni Sicca, prevosto di S. Vittoria.

[2] Nella chiesa parrochiale si conservano due reliquie d'una S. Vittoria. La più grande è un osso lungo 23 centimetri, forse osso d'uno stinco; sta sola in un reliquiario di fattura moderna. Un'altra, piccolissima parte del cranio, sta in altro reliquiario pur moderno, che in una visita vescovile del 1744 dicesi regalato dal feudatario del villaggio (Conte Caissotti di Chiusano). In questo secondo reliquiario stanno pure le reliquie dei SS. Eufredo, Frontiniano, Teobaldo e Filippo Neri. Nel 1647, per cura di Mons. Brizio vescovo d'Alba, fu portuto da Roma a Bra (vicinissimo a S. Vittoria) il corpo d'una Santa Vittoria, ed è assai probabile che della S. Vittoria di Bra siano le reliquie, di cui abbiamo parlato.

[3] Facevasi nel paese la festa di S. Vittoria la seconda domenica di maggio. Ma avendo l'autorità comunale trasportate le onoranze civili, o, meglio, i divertimenti popolari, in settembre, si cessò del tutto ogni festa religiosa. Nel calendario della diocesi d'Alba, alla quale appartiene S. Vittoria, non è notata la festa di nessuna Santa di tal nome.

diventa probabile l' altra, che il villaggio di Santa Vittoria prendesse il suo nome dalla vittoria ivi riportata da Stilicone. Quest' opinione trovasi, per quanto io credo, la prima volta esposta da Raimondo Turco nel suo memoriale, o per dir meglio dal Malabaila, storico astigiano del secolo XVII, creduto autore di quella falsificazione, che va sotto il nome del Turco [1]. Per noi basta ora che non è opinione recente, nè messa fuori da persona senza istruzione. Essa di più ha tutte le apparenze del verosimile.

In vero è verosimile che il luogo, dove i Romani ottennero vittoria, venisse poi dagli abitanti chiamato il luogo della vittoria o semplicemente vittoria. Nè è punto da meravigliare, attesa l' indole religiosa del medio evo, che quando in quel luogo stesso si alzò un castello e si formò un villaggio, lo si battezzasse col nome di Santa Vittoria, quasi dedicandolo ad una Santa di tal nome, qual ch' ella si fosse.

Che se raccogliamo dagli storici le sparse notizie tramandateci sulla battaglia di Pollenzo e le confrontiamo colla topografia, nulla ci parrà più probabile quanto che nel luogo, dove sta ora Santa Vittoria, vi fosse qualche azione decisiva in favore dei Romani.

L' intento di Alarico era di espugnare Onorio, che da Milano era fuggito a rinchiudersi in Asti, ed è probabile che da Milano procedesse sempre per la pianura a sinistra del Po, cioè da Milano a Vercelli, a Torino e poi a Pollenzo, rifuggendo dall' addentrarsi nelle colline dell' Astigiana, piene di difficoltà pel viaggio di un grande esercito. Al contrario questa via presentavasi naturale a Stilicone, che veniva dalla province nordiche dell' Impero, che aveva premura di soccorrere Asti, e che conosceva assai bene i passaggi meno frequentati.

È certo poi che l' assalto di Stilicone fu improvviso e che i Visigoti, quand' egli giunse, attendevano tranquillamente a prepararsi per la celebrazione della Pasqua. Bisogna dire perciò che stessero accampati in quella vasta pianura che sta a settentrione dell' odierno Pollenzo verso le colline di Bra e di Santa Vittoria, poichè a mezzogiorno, tra Pollenzo e le colline di Verduno e di Roddi, non v' è quasi altro spazio che l' alveo del Tanaro. Così pure è verosimile che Stilicone li assalisse dalla parte suddetta di Bra e di Santa Vittoria. Se poi si ammette che Stilicone veniva da Asti, l' assalto dalla parte di Santa Vittoria si può ritenere come certo, poichè appunto dietro il poggio di Santa Vittoria nascondevasi l' antica via di Asti, quanto mai propizia ad un' assalto improvviso. Infine l' opinione del Malabaila, oltre alle verisimiglianze suddette, ha ancora per sè le dicerie popolari, le quali parlano di una Santa, che colà stesso avrebbe assaliti i nemici e messili in fuga.

[1] Pasini, *Codices Manuscripti Biblioth. Taurinensis*, vol. II, p. 189 : *Ipsa victoria sic obtenta, statim in vicino colle aedificata fuit ecclesia, quae Sancta Victoria dicta fuit; prout dictum etiam fuit castrum in eodem loco constructum.*

Contuttociò siam lungi dal credere, che nel martirologio gerolimiano si contenga l'annunzio della vittoria di Stilicone, trasformato prima in S. Vittoria e poi in S. Vittore. Una tal confusione sarebbe tanto straordinaria, che per esser creduta avrebbe bisogno di fortissime prove. Di più l'annunzio dovrebbe trovarsi almeno nel giorno anniversario della celebre vittoria, che fu o il dì 6 aprile o il 29 marzo, secondochè la si mette nel 402 o nel 403.

Essa è pure esclusa dagli argomenti, che ora addurremo in favore del culto professato in Pollenzo ad un San Vittore.

§ 4. San Vittore di Pollenzo

Riguardo al culto ch'ebbe in Pollenzo un San Vittore è notevole il fatto che a San Vittore era dedicata l'antica chiesa parrocchiale. Essa è nominata in un registro delle chiese dipendenti dal vescovo di Torino nel 1386, [1] in un documento del 1244 [2], ed in un altro del 1208 [3].

È certo pure che la pieve di S. Vittore di Pollenzo era assai importante, poichè si estendeva a tutto l'odierno territorio della città di Bra, la quale nata forse verso il 1000 prese di poi il sopravvento sopra Pollenzo, di guisa che ora questo è divenuto una frazione del comune di Bra [4]. Nel più antico documento che ci rimane intorno alla chiesa parrocchiale di Bra, che è del 1350, febrario 18, essa è chiamata chiesa dei SS. Vittore e Giovanni, poichè già prima d'allora la pieve di San Vittore di Pollenzo erasi trasferita ed erasi unita alla chiesa di San Giovanni in Bra [5]. In altro documento, del 1388, si dice pieve di San Giovanni di Bra, ossia di Pollenzo, *de Brayda sive de Pollentio,* ed infine chiesa dei SS. Giovanni e Vittore, o meglio chiese unite dei SS. Giovanni e Vittore [6].

Ora se si considera che a Pollenzo ebbero stanza o vi possedettero dei beni tre congregazioni monastiche, cioè i monaci di Breme o della

[1] Chiuso, *Storia della Chiesa in Piemonte,* vol. I, p. 282.

[2] Nel sommario della causa pei beni di Pollenzo, stampato verso 1733, vol. I; nell'arch. camerale di Torino.

[3] Nell'archivio di Stato, *Duccato di Montferento,* mazzo 56, vi sono dieci transunti fatti nel 1242, aprile 12, di strumenti stesi il 29 febbraio del 1208, contenenti i consegnamenti di varie persone di Pollenzo, che tenevano beni della chiesa di S. Pietro di Pollenzo. Nella pergamena 3ª si descrive una terra che confina con S. Vittore.

[4] Non è certo il tempo nel quale sorse Bra. Il suo nome latino medioevale di *Braida* proviene da *praedium* o *praedia,* poichè sopra i suoi colli stavano le ville di Pollenzo. Altri nomi locali di *Brayda* si trovano in Italia, tra quali una a Milano, trasformatosi poi in Brera.

[5] Collazione della chiesa dei SS. Vittore e Giovanni al sacerdote D. Roberto Ferrerio di Gherasco, arch. arcivesc. di Torino, protocollo vii, fol. 18 verso.

[6] *Ib.,* prot. xix, fol. 43 verso; prot. xxxiv, fol. 284.

Nivalesa, i monaci di Nonantola, e le monache di Caramagna, e che niuna di esse mai vi esercitò giurisdizione parrocchiale, se ne potrà giustamente dedurre che la chiesa di San Vittore già esistesse e fosse parrocchiale prima ancora che in Pollenzo venissero le dette congregazioni, se pur non si voglia ammettere che mentre sul suo suolo vi erano tanti monaci, Pollenzo colle sue dipendenze fosse senza parroco. Quindi per sapere quanto antica sia la pieve di San Vittore di Pollenzo ci conviene ricercare il tempo nel quale le suddette congregazioni vennero a Pollenzo.

I monaci della Novalesa o di Breme stavano da poco tempo in Pollenzo, allorchè Benedetto VIII nel 1014 prese sotto la prottezione apostolica i loro beni, tra i quali appunto nomina la dimora che alcun tempo innanzi avevano costrutta in Pollenzo : *Cellam noviter constructam* [1]. Essi uffiziarono la chiesa di San Pietro, e di questa si parla spesso in molti documenti dal secolo XII fino al secolo XVII [2].

Quanto alle monache di Caramagna esse ricevettero dei beni in Pollenzo nel 1028 e vi uffiziarono la chiesa di Santa Maria nuova [3].

Finalmente i monaci di Nonantola ebbero anche essi in Pollenzo dei possedimenti e tre capelle, come si vede da due atti del 1034, coi quali l' abate Rodolfo cedette ai Conti di Pombia moltissimi villaggi del Piemonte in cambio di altri, più vicini a Nonantola, che i Conti cedettero a lui [4].

Chi consideri i due atti predetti non crederà che tanti possedimenti fossero pervenuti a Nonantola solo poco prima del 1034, quando già quest' abazia si trovava in uno stato di relativa decadenza. Al contrario ci sembra molto verosimile che i medesimi beni, e con essi Pollenzo, facessero parte del primitivo patrimonio dell' abazia, allorchè essa venne fondata da Astolfo verso il 753. Si sa che allora e per la vastità de suoi possessi ed il numero de' suoi monaci, essa diventò subito una delle più ricche d' Italia, di guisa che dicesi Sant' Anselmo suo primo abate (cognato di Astolfo) aver avuto soto il suo governo sino a 1144 monaci [5]. Che se la chiesa pievana di Pollenzo come neppur da altri monaci, così non fu dipendente da quelli di Nonantola, se ne può conchiudere che essa già esisteva ed era chiesa parrocchiale prima del 753.

Un altro fatto ci conduce alla medesima conclusione sull' anteriorità della pieve di San Vittore alle dette congregazioni monastiche, ed è che

[1] *Mon. Hist. Pat. Chart.* I, 329; JAFFÉ. 4002.

[2] Nella bolla del 1151, febbrio 9. Eugenio III confermando i beni di Breme dice : *In episcopatu taurinensi ecclesiam S. Petri de Pollentio ; Ib.*, 798. Di questa chiesa rimane ora l' abside nel parco reale, ridotto ad uso profano.

[3] Onorio III nel 1216, agosto 17, dice : *Ecclesiam S. Marie nove de Pulentia cum pertinentiis suis ; M. H. P. Ch.* I, 1226.

[4] MURATORI, *Antiq. Ital. Med. Aevi*, t. V, p. 437 e t. II, p. 271.

[5] MURATORI, *Annali d' Ital.*, ad an. 753.

niuna di queste ebbe mai un culto speciale per un San Vittore qualsiasi. Perciò, sebbene stessero in Pollenzo e sebbene non mancassero tra i monaci di quelli, che seguendo l'andazzo dei tempi, erano propensi a creare racconti meravigliosi, niuna leggenda crearono rispetto a San Vittore. È notevole a questo proposito il contegno del cronista della Novalesa, il quale scriveva verso il 1050, quando il suo monastero della Novalesa era unito a quello di Breme. Parla egli delle molte fontane, che sono in Pollenzo, e tra queste ne descrive una, detta da lui *latex impius*, chi' io credo sia la medesima che trovasi chiamata in documenti del secolo XIII fontana empia [1], ed ora dicesi *fontana ampia* [2]. In certe pietre azzurrognole, che stavano in fondo all' acqua, l' immaginoso cronista credette di vedere le tracce del sangue, che, secondo la diceria popolare, sarebbe stato sparso da martiri colà uccisi [3]. Se in quest' occasione, in cui gli si presentava così naturale l' occasione di parlare di San Vittore, egli ne tacque, ciò vuol dire che la sua congregazione non aveva culto particolare per questo Santo.

Ma se non si può dire che il culto di San Vittore sia sorto in Pollenzo per opera delle congregazioni monastiche, le quali stettero ivi, non si può dire neppure che vel portasse il clero secolare, almeno nel corso di quei secoli, dai quali cominciano i documenti relativi alle diocesi piemontesi, cioè dall' 800 incirca. In effetto Pollenzo era l' ultima terra della diocesi di Torino e qui confinavano le diocesi di Asti e di Alba. In tutte queste diocesi o non v' è memoria di chiese dedicate ad un Santo di nome Vittore, come nella diocesi d' Alba, o pochissime ve ne furono come nelle altre due di Torino e di Asti. Nella diocesi di Torino il registro del 1386 non ci mostra altre chiese dedicate ad un San Vittore che quelle di Pollenzo, di Caselle, di Cordova, di Ballangero e di Fossano [4]. Il registro delle chiese d' Asti del 1345 ci presenta solo le chiese di Canale, di Priocca, di Montemagno e di Grassano [5].

Ma qui, prima di proceder oltre, bisogna determinare di qual Santo si tratti sia nelle altre chiese nominate che in quella di Pollenzo. Di

[1] Nelle pergamene già citate del 1208 autenticate nel 1242, all' archivio di Stato in Torino.

[2] Sta vicina alla strada provinciale da Bra ad Alba, in direzzione della stazione ferroviaria Pollenzo-S. Vittoria.

[3] *Præter quos est ibi latex quidam, olim vocatus impius, ubi inter fluctus conspicantur caeruleas silices, veluti madefactum sanguinem ; quo in loco multi referunt cesa fuisse sanctorum corpora.* Lib. V, n. 28 in *M. G. H. Script.* t. VII, p. 117.

[4] Chiuso, *Storia della Chiesa in Piemonte*, vol. I, p. 282. Quanto all' abazia dei SS. Vittore e Costanzo presso Dronero, che credesi fondata da un re longobardo, essa nei documenti antichi è sempre denominata da S. Costanzo. È solo dal principio del secolo XV che al nome di S. Costanzo si aggiunse e si premise quello di S. Vittore. Vedi Manuel, *Dei Marchesi del Vasto e degli antichi monasteri dei SS. Vittore e Costanzo, ecc.*, Torino, Speirani, 1858.

[5] Bosio, *Storia della Chiesa d'Asti*, p. 530.

alcune si sa con certezza. Così la chiesa di Cordova era certamente dedicata ai SS. Vittore e Corona, come apparisce dalla stesso registro da noi citato. Ai medesimi Santi era dedicata la chiesa di Grassano [1]. Per le altre la vera nozione del Santo titolare si è perduta, e vi si sono sostituite delle vaghe tradizioni. Per rintracciar la verità è buon criterio esaminare in qual giorno si faccia tuttora la festo del titolare. La festa di detti Santi Vittore e Corona cade ai 14 maggio, mentre addi 8 maggio cade la festa di San Vittore martire di Milano. Ma è degno di considerazione che nel martirologio gerolimiano il nome di San Vittore di Milano si ripete anche il dì 14 maggio. Anzi il codice bernese sotto il di 8 maggio nota essere quel dì la festa di San Vittore (di Milano), ma essere egli stato ucciso il di 14 maggio. Onde per sapere se si tratti del San Vittore di Milano oppure di San Vittore compagno di Santa Corona, non basterà guardare al giorno in cui se ne fa la festa, ma bisognerà guardare se insieme con San Vittore sia pure onorata Santa Corona.

Questo criterio noi applichiamo specialmente alle chiese di Pollenzo, di Canale, di Priocca e di Fossano, dove non v' è traccia di culto a Santa Corona. Quanto a Fossano è certo che il San Vittore ivi venerato è il martire di Milano [2]. A Canale ancora al presente se ne fa la festa il dì 8 maggio ed a Priocca in uno dei due giorni suddetti.

Quanto a Pollenzo la festa di San Vittore si celebra il dì 14 maggio, ma è certissimo che non s'intese mai di onorare il San Vittore compagno di Santa Corona, ma un altro San Vittore. Sarà egli un martire quivi ucciso, oppure il martire milanese ?

Molte difficoltà si oppongono a credere che il San Vittore di Pollenzo sia un martire quivi ucciso, e prima fra tutte, l'assenza completa del suo corpo, l' assenza d' ogni tradizione riguardante o il suo martirio od anche il suo corpo, nel caso che da Pollenzo fosse stato trasportato altrove, e l' assenza d' ogni culto ecclesiastico solenne ed universale a lui reso nella diocesi di Torino. Il suo nome, come di martire locale, non comparisce mai in nessun monumento liturgico della diocesi torinese. La trascuratezza, che avrebbero dimostrato i vescovi di Torino, lasciando privo di onore un martire della loro diocesi, riuscirebbe tanto più difficile a comprendersi, dacchè già nel secolo V questo medesimo San Vittore aveva una tale celebrità, che lo si vede notato nel martirologio gerolimiano, nella parte che forse appartiene al V secolo, poichè l' annunzio di San Vittore sta ivi prima delle ripetizioni di Santi, di cui abbiamo parlato. Quanto alle sue reliquie, non se ne ha a Pollenzo che una, della lunghezza di 10 centimetri e della larghezza di 8, ed è una parte del cranio. Ora

[1] Casalis, *Dizionario storico-geografico degli stati Sardi*, t. VIII, p. 240.

[2] Arese, *Raconto storico della vita e del martirio di S. Vittore*, Mendovi. Bianco, 1881. A Fossano si ha di S. Vittore una reliquia, consistente in un osso dell' avambraccio, e fu regalata verso il 1810; *ib.*, pag. 156.

appunto del Martire milanese si dice che una parte del suo cranio sia stato riposto nella cattedrale di Volterra da papa Callisto II, allorchè la consacrò il dì 20 maggio del 1120 [1]. Onde si può credere che la reliquia di Pollenzo sia provenuta dal cranio di San Vittore conservato a Volterra.

Sembra adunque assai probabile, che il Santo di Pollenzo altri non sia che San Vittore martire di Milano, ugualmente venerato, e da tempo assai antico, in Canale, in Priocca ed in Fossano. Ho detto da tempo assai antico. Invero le chiese parrocchiali di Canale e di Priocca sono nominate, e sotto il titolo di San Vittore, nel diploma di Enrico III al vescovo Pietro nel 1041 [2]. Della chiesa di Fossano le prime memorie certe rimontano al secolo XII o XIII, poichè si sa che nell'uno o nell'altro di questi due secoli l'abate di Cavour la conferì, unitamente alla chiesa vicina di San Giovanni, ai Canonici di Romanisio [3].

Quindi tenendo conto di questi varii documenti e degli altri indizii, di cui abbiamo parlato, dell'alta antichità della pieve di Pollenzo, come ancora del fatto che non mai o rarissimamente si cambia il titolare d'una chiesa parrocchiale, noi possiamo fondatamente conchiudere che l'istituzione della chiesa pievana del martire San Vittore a Pollenzo, e così pure delle chiese pievane, al medesimo Santo dedicate nelle vicine terre di Priocca, e di Canale, rimonti forse alla prima istituzione delle pievi nelle diocesi piemontesi, cioè ai secoli IV o V.

Resterebbe a spiegarsi come l'autore primitivo del martirologio gerolimiano, il quale scrisse verso la metà del secolo V, e stando nell'Italia superiore conosceva benissimo San Vittore di Milano, nondimeno lo nominasse il dì 13 maggio sotto l'indicazione di Pollenzo.

Risponderò alla difficoltà con una congettura, che niuno potrà dire senza fondamento. La vittoria di Stilicone a Pollenzo fu di tanto momento, che per allora si potè dire salvato da lui l'Impero romano. Come tale essa dovette fare una grande impressione sul debole imperatore Onorio, tanto più grande quanto grande era stata la paura che di Alarico egli aveva concepita. Liberato dall'immane pericolo, noi possiam credere che Onorio, pio e religioso com'era, attribuisse l'insigne vittoria a Dio ed a quei Santi, verso i quali nutriva special devozione. Tra questi noi possiamo mettere senza esitare San Vittore di Milano, come pure in generale quei Santi milanesi verso i quali San Ambrogio aveva mostrato maggior venerazione. Il fatto che Onorio e Galla Placidia appena stabilitisi a Ravenna eressero chiese ai SS. Gervasio e Protasio, ai SS. Nazario e Celso ed a San Vittore, e così altra ai SS. Nazario e Celso eresse in Costantinopoli Teodosio II, è prova della divozione dei Teodosiani verso

[1] *Acta SS.*, t. II di maggio, p. 286 ed 869 nell'appendice.
[2] Bosio, *Storia della Chiesa d'Asti*, p. 511.
[3] Paserio, *Notizie storiche di Fossano*, 1865, p. 60.

i Santi più onorati da San Ambrogio, il fedele amico e consigliere del gran Teodosio e dei suoi figli. Non è quindi inverosimile che Onorio facesse innalzare in Pollenzo una chiesa in onore di San Vittore e che la solennità della inaugurazione di essa prestasse motivo al martirologo del 450 di registrare un' altra volta, sotto il nome di Pollenzo, addi 13 maggio, il San Vittore di Milano già da lui registrato il dì 8 maggio, giorno della sua festa in Milano, ed il giorno 14, anniversario del suo martirio. Che anzi il fatto dell' essere tuttora San Vittore di Pollenzo festeggiato in quest' ultimo giorno potrebbe far pensare che il primitivo autore del martirologio avesse forse scritto il nome di San Vittore sotto Pollenzo e sotto Milano il di 14 maggio, e che solo per una di quelle si frequenti confusioni, operate dai copisti, si trovi ora trasferito al dì 13 maggio.



LA RENAISSANCE

DES

ÉTUDES LITURGIQUES

PAR M. LE CHAN. ULYSSE CHEVALIER

à Romans.

Le titre que j'ai donné à cette communication ne paraîtra pas ambitieux à ceux qui cherchent à se tenir au courant du mouvement intellectuel dans toutes ses branches. Comme bien d'autres parties de la science ecclésiastique, la liturgie demeure chez nous, durant le premier tiers de ce siècle, dans une nuit sombre; puis la question entre dans une période de polémiques, d'où les recherches sérieuses et désintéressées sont généralement absentes. Les conclusions radicales auxquelles on a amené l'autorité eussent été impossibles si l'étude des sources avait permis de mettre, pour chaque diocèse, la question à son vrai point. Une fois tranchée en pratique, ceux qu'elle laissait indifférents ont dirigé leurs recherches vers les anciens monuments pour remonter aux formules primitives et établir la tradition de chaque Eglise. Je dresserai plus loin la nomenclature des sources publiées en France : c'est une infime proportion auprès de ce qui existe. Les sciences conjecturales, comme l'alchimie, par exemple, mises à part, je ne crois pas qu'aucune autre offre autant d'inédit. Dans de pareilles conjonctures, les études comparatives deviennent d'une prodigieuse difficulté. Les imprimés eux-mêmes des XVme et XVIme siècles sont parfois d'une insigne rareté : du Bréviaire de Vienne de 1489, il n'existe qu'un exemplaire [1]; enfin, il en est dont on connaît l'existence dans le passé, mais dont on n'a retrouvé jusqu'ici aucun exemplaire, comme le Rituel de la même église de 1478.

L'urgent est donc de reproduire les documents les plus importants, et — permettez-moi d'ajouter ce détail pratique — d'en multiplier les exemplaires dans le monde savant. On ne saurait épuiser de longtemps une mine à peine ouverte. Mais, en France du moins, où trouvera-t-on

[1] A la bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris.

l'éditeur qui se chargera d'imprimer, à ses frais, des Bréviaires, Missels, Ordinaires, Sacramentaires, etc. ? On ne peut non plus songer à cet égard à l'appui efficace du gouvernement ou des sociétés savantes : chez l'un, les publications de documents sur le moyen âge, prévues par le budget, cèdent le pas par virement de fonds à la période révolutionnaire ; les autres se composent d'excellentes gens, mais auxquelles les études liturgiques n'offrent aucun intérêt. On parviendra peut-être à publier un volume, mais cinquante, mais cent qui seraient nécessaires [1] ?

Des circonstances particulières m'en donnant les moyens, j'ai résolu d'ouvrir au public ma *Bibliothèque liturgique,* c'est-à-dire de publier à mes frais les documents dont on me fournira de bonnes copies, prêtes ou non pour l'impression. Cette collection vient de s'augmenter d'un volume, le sixième ; il comprend deux *Ordinaires de la cathédrale de Laon,* avec deux *Mystères liturgiques* en usage dans cette église, le tout publié d'après des manuscrits du XIIIme siècle de la bibliothèque de Laon. Le premier Ordinaire, comprenant le Propre du temps, a un prologue où Lisiard, doyen de Laon de 1155 à 1168, s'en déclare l'auteur ; toutefois cet exemplaire, le seul connu, ne saurait être contemporain de Lisiard, car il est postérieur à 1173 [2]. Le deuxième, s'il n'a pas précisément pour auteur un autre doyen de Laon, Adam de Courlandon (1196-1223/8), a été fait à son instigation ; il renferme le Propre des saints. Ces deux manuscrits ont subi, postérieurement à 1228, de nombreuses modifications. Le volume imprimé donne exactement ces deux éditions : les passages de la première, supprimés dans la deuxième, ont été entourés de parenthèses ; les additions sont en notes. Un deuxième étage de notes comprend des remarques historiques, géographiques et liturgiques. Trois tables complètent le volume : la première, alphabétique, renferme les noms de fêtes, de saints, d'objets ou usages liturgiques ; la deuxième est spéciale à la poésie liturgique (hymnes, tropes du Kyrie, proses, séquences) ; la troisième, des matières, constitue deux calendriers, l'un des dimanches, féries et fêtes, l'autre des saints. Deux planches en phototypie donnent la première page de chacun des Ordinaires.

Si je suis entré dans ces détails, c'est pour avoir l'opinion du Congrès sur ce plan d'impression. Ces Ordinaires sont la tête d'une collection qui pourra se poursuivre indéfiniment. Sans énumérer tous les plus anciens dont j'ai dressé le catalogue, je signalerai ceux que je me propose de publier incessamment. Le tome VII de la *Bibliothèque liturgique* est imprimé en bonne partie ; on y trouvera, à la suite d'un *Martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy* du IXme siècle, un *Martyrologe,* un *Calendrier*

[1] M. Ulysse Robert n'a pu décider aucun éditeur à publier la fin de l'*Octateuque* de Lyon.

[2] A raison de la fête de saint Thomas Becket.

et deux *Ordinaires de la cathédrale de Reims* du XIIIme siècle, d'après les manuscrits de cette époque, conservés aux archives et à la bibliothèque de la ville de Reims, ainsi qu'au Musée Britannique de Londres [1]. Le tome VIII contiendra, soit les *Institutions en usage à la cathédrale de Marseille* avant 1264, dont mon regretté ami, le chanoine Albanès, m'a laissé une double copie, soit deux *Ordinaires de la cathédrale de Bayeux,* dont on a reconnu l'importance comme source de la liturgie de Salisbury et partant de presque toute l'Angleterre ; le Chapitre de Bayeux, qui possède les originaux du XIIIme siècle, a bien voulu réserver à ma collection la primeur de ces précieux documents. Elle comprendra encore un *Ordinaire de la cathédrale de Vienne* du XIIIme siècle, dont la copie sera bientôt achevée, et plusieurs *Bréviaires, Manuels* et *Missels.* Mais c'est avoir retenu trop longtemps votre attention sur ces *opera propria.* Je n'ai pas, d'ailleurs, la prétention d'avoir inauguré de notre temps l'impression des Ordinaires liturgiques. Sans parler de l'*Ordinaire de Saint-Lô,* publié par M. L. de Glanville dans son *Histoire* de ce prieuré — simple réimpression de l'édition de 1679, reproduite dans la *Patrologie latine* de Migne — ; ni de l'*Ordinaire de l'église de Parme,* inséré par M. L. Barbieri, dans les *Monumenta historica* des provinces de Parme et Plaisance ; ni du récent volume de M. Marc Magistretti : *Beroldus sive ecclesiæ Ambrosianæ Mediolanensis Kalendarium et Ordines sæc. XII,* dont les textes — assurément de premier ordre — avaient déjà été imprimés, d'après les mêmes manuscrits, dans les *Antiquitates Italicæ medii ævi,* de Muratori ; en Angleterre, on avait préludé à ce genre de publications dans le dernier volume du *Monasticon Anglicanum,* où on trouve bon nombre de Statuts de cathédrales ; dans sa réimpression du Missel d'Hereford (dont il sera question plus loin), M. Henderson inséra de courts extraits de l'Ordinaire de cette église. M. H. E. Reynolds a donné au public, à peu d'intervalle, le *Consuetudinarium Lincolniensis ecclesiæ* (1258-1279) [2] et l'*Ordinale secundum usum Exoniensem* [Exeter] (-1337) [3] ; il a aussi donné dans sa *Wells cathedral* [4] quelques notes sur les rites de cette cathédrale. Les *Statuts* de la cathédrale de Saint-Paul de Londres ont été imprimés en un volume in-4°, qui n'a pas été mis dans le commerce [5]. M. Chr. Wordsworth a publié, de 1892 à 1897, aux

[1] La copie de ce dernier m'a été fournie par M. Edmond Bishop, auquel je suis redevable de bon nombre d'additions au présent Mémoire. Qu'il veuille bien recevoir ici le témoignage public de ma reconnaissance.

[2] Une première édition, parue en 1880, était déplorable comme texte ; on a réimprimé plus correctement ce Coutumier, sous le même titre, en 1885, avec une longue introduction. Il a eu l'honneur d'une troisième édition dans les *Statutes of Lincoln cathedral* dont il va être question (I, 364-96).

[3] La IIIe partie de cet Ordinaire n'a pas paru.

[4] 1881, in-folio.

[5] On en trouve des exemplaires dans les grandes bibliothèques.

frais de l'Université de Cambridge, les *Statutes of Lincoln cathedral, with illustrative documents,* préparés (texte et introduction) par feu Henry BRADSHAW [1]. Les *Observances in use at the Augustinian priory of S. Giles and S. Andrew at Barnwell, Cambridgeshire,* publiées par M. J. W. CLARK, ne doivent pas être étrangères à la liturgie ; le *Sarum Consuetudinary* est sous presse à Cambridge, confié aux soins du Rév. W. H. FRERE [2]. En Hongrie, Mgr Jos. DANKO, prévôt de la cathédrale de Presbourg [*Posonium*], dont le monde savant regrette la perte récente, a inséré dans son *Vetus Hymnarium ecclesiast. Hungariæ* — sur lequel j'aurai l'occasion de revenir — l'*Ordinarius Scepusiensis sive Strigonensis* [Gran], d'après un manuscrit du XVme siècle de la Bibliothèque universitaire de Buda-Pest. En France enfin, Mgr E. HAUTCŒUR a mis récemment en tête de ses *Documents liturgiques et nécrologiques de l'église collégiale de Saint-Pierre de Lille* un *Liber Ordinarius ecclesiæ Beati Petri Insulensis.*

Dans cette liste, que je n'ose donner comme complète, nos voisins d'outre-Manche tiennent la tête, et il est à croire qu'ils garderont longtemps cette position dans l'étude des anciennes liturgies et de celles de la Grande-Bretagne en particulier. Rien ne saurait mieux démontrer l'utilité de ces recherches comme facteur dans le mouvement ritualiste qui va s'accentuant et peut contribuer à rapprocher nos frères d'Angleterre de l'Eglise catholique. Comme correspondant aux débuts du Puseyisme (ou Tractarianisme, pour parler le langage anglican), je trouve les *Origines liturgicæ,* de Will. PALMER, *or the antiquities of the English ritual and a dissertation on primitive liturgies,* qui ont eu quatre éditions, de 1832 à 1845. L'*Anglo-Saxon and early English psalter,* publié par Jos. STEVENSON pour la *Surtees society* [3] a une grande valeur, à raison de la haute antiquité du manuscrit reproduit (commencement du VIIIme siècle) [4]. Viennent ensuite deux ouvrages de Will. MASKELL : *The ancient liturgy of the church of England according to the uses of Sarum, York, Hereford and Bangor and the Roman liturgy arranged in parallel columns, with preface and notes :* la première édition parut à Londres en 1844 et la troisième à Oxford en 1882 ; il ne contient que les parties les moins variables de la messe, l'Ordinaire et le Canon, à l'époque voisine de la suppression des liturgies anglaises.

[1] La IIe partie renferme des fragments de Coutumiers d'autres églises cathédrales (Lichfield, Hereford).

[2] L'Ordinaire de Salisbury ayant eu les honneurs de l'impression au XVme siècle, il en sera parlé à son ordre.

[3] Durham, 1843-1844, N°s 16 et 19 des publications de la Société.

[4] Bien que M. Sam. BERGER l'ait daté du IXe siècle (*Hist. de la Vulgate,* p. 386). Une nouvelle édition de ce ms. (Cotton, Vespas. A. 1) a été donnée par M. H. SWEET, sous le titre d'*Oldest English text,* dans l'*Early English text society,* mais certaine bévue de Stevenson y a été maintenue.

L'autre ouvrage de M. MASKELL : *Monumenta ritualia ecclesiæ Anglicanæ, occasional offices of the church of England according to the ancient use of Salisbury, the prymer in English, and other prayers and forms, with dissertations and notes,* a plus d'importance : publié à Londres en 1846-7, il a été réimprimé à Oxford en 1882, en trois gros volumes. On le voit, l'auteur a pris comme base la liturgie de Salisbury *(Sarum)*. Sa codification remonterait, d'après l'opinion courante, à l'évêque Osmond (1078-99) : il en aurait rédigé l'*Ordinaire, De officiis ecclesiasticis tractatus*, en 1085. On ne pouvait s'étonner des affinités singulières de cette liturgie avec celle de Rouen : il suffisait de se rappeler que saint Osmond était Normand et que, avant de monter sur le siège de Salisbury (récemment transféré de Sherborne), il avait suivi, comme comte de Séez, Guillaume le Bâtard à la conquête de l'Angleterre. Ce rite, ajoutait-on, fut bientôt d'un usage presque universel dans ce pays et dans celui de Galles ; il pénétra en Irlande, avec quelques modifications, au XIIme siècle ; en Ecosse, le diocèse de Glasgow l'accepta vers 1164 et les autres aux XIIme et XIIIme siècles.

Le mérite d'avoir réduit cette légende à sa juste valeur revient à M. Edm. BISHOP, qui publiait naguère, en collaboration avec le P. GASQUET, un ouvrage dont la portée a été considérable dans le monde anglican : *Edward VI and the book of common prayer*. Le titre de saint Osmond à la gratitude de son église de Salisbury provient, non des réformes liturgiques qu'une renommée tardive lui a attribuées, mais d'avoir donné à son Chapitre une forme nouvelle et définitive. Au commencement du XIIIme siècle, la distinction des chanoines en réguliers et séculiers est un fait accompli : toutes les cathédrales anglaises non monastiques, à l'exception de Carlisle, sont sécularisées. L'Ordinaire attribué à Osmond ne figure pas, et pour cause, dans la *Patrologie latine*. Le texte en a été publié pour la première fois dans Dan. ROCK, *The Church of our fathers, as seen in St. Osmund's rite for the cathedral of Salisbury, with dissertations on the belief and ritual in England before and after the coming of the Normans* [1], mais cette édition est mauvaise, faite sur une copie moderne très défectueuse. Le vrai texte a été donné par M. W. H. Rich JONES dans son *Vetus Registrum Sarisberiense, alias dictum Registrum S. Osmundi episcopi* [2], avec traduction anglaise ; malheureusement, l'éditeur débite encore, dans sa Préface, toutes les vieilles absurdités qui avaient cours sur l'action liturgique de saint Osmond. Quant à la date de 1085, elle est d'invention moderne : ceux-là même qui ont attribué à Osmond un *Ordinaire de Sarum* (première et deuxième moitiés du XVme siècle) n'ont indiqué aucune année précise.

[1] London, 1849-53, t. III, II,
[2] 1883, t. I, p. 1-185.

En fait, comme rédaction, le texte actuel du *De officiis* remonte au premier tiers du XIIIme siècle, de 1210 à 1230; mais il codifie évidemment des coutumes antérieures. Un fait important, mis en lumière il y a quelques vingt ans par un savant architecte, M. G. G. Scott, c'est que ce texte dénote de curieuses affinités avec les dispositions de la cathédrale actuelle de Salisbury.

Il y a plus : saint Osmond ne fut jamais comte de Séez. La plus ancienne autorité en faveur de ce titre paraît être une antienne de l'Office de sa translation (après sa canonisation en 1456); c'est la première du IIme nocturne :

Comes factus Sagie,
Cum successit patri,
Cuncta dat ecclesie
Bona sue matri.

Mais ces antiennes font de lui bien autre chose encore :

Vir effectus prospere
Neustriam regebat,
Tandem partes Anglie
Potens defendebat ; — etc.

Les documents contemporains sont beaucoup plus modestes à son endroit : ils lui donnent simplement la fonction de « regis capellanus » ; outre son évêché, les textes originaux ne lui attribuent pas des titres bien grandioses : une charte de Guillaume le Conquérant le nomme « præfectum », « scirgereve » (shérif, vicomte). C'est dans les termes ambigus d'une lettre des alentours de 1225, exactement interprétée par d'autres documents un peu postérieurs, que M. E. Bishop croit avoir trouvé l'origine de l'attribution de l'*Ordinaire de Sarum* au fondateur même de cette église.

Le rite de Salisbury ne commença à se répandre, en dehors de son diocèse d'origine, que dans la deuxième moitié du XIIIme siècle. Le Synode de Cashel (1172) ne dit absolument rien de son introduction en Irlande au XIIme siècle, mais simplement qu'on introduisit, dans les parties conquises ou occupées, des pratiques de l'Eglise d'Angleterre, pour amender des usages où le merveilleux dépassait toute imagination. Ce que l'église de Glasgow accepta au XIIme siècle, ce fut la forme constitutive du Chapitre de Sarum, et non son rite. Au commencement du XIIIme siècle, la cathédrale de Moray reçut les coutumes de Lincoln, mais en 1242 on fit un Statut en vertu duquel « in divinis officiis, in psallendo, legendo et cantando, ac aliis ad divina spectantibus, servetur ordo qui in ecclesia Salisburyensi esse noscitur institutus [1] ».

[1] *Statutes of Lincoln cathedral*, t. II, p. 835.

Ce fut un premier pas en avant; à considérer sur la carte 60 de l'Atlas historique de Spruner-Menke la grande étendue du diocèse de Lincoln, on comprend que cette première conquête dut en amener d'autres. Cependant l'introduction du rite de Sarum dans les autres églises d'Angleterre fut relativement lente; elle se fit graduellement de 1250 à 1350, mais avec des résistances notables : York, Hereford, Exeter furent réfractaires. La diffusion continua aux XIVme et XVme siècles, parfois avec des réserves, comme à Saint-Paul de Londres, où les anciennes cérémonies furent expressément conservées. La métropole de Cantorbéry fut une des dernières à embrasser la réforme de Salisbury (après 1539). La raison en est facile à saisir : elle était, comme tant d'autres au début, desservie par des moines bénédictins, et cette cause fut un des principaux facteurs du développement exceptionnel du rite Sarumien. Les Eglises à clergé séculier, en quête d'une liturgie conforme à leur règle mitigée, ne pouvaient songer à prendre un rite monastique.

Le XIIIme siècle fut, en toutes choses, une époque de rénovation; on a pu dire : « Magnus... nascitur ordo. » La cathédrale de Salisbury s'éleva d'un seul jet, comme par enchantement. Ses livres liturgiques furent intelligemment rédigés. Les rédacteurs n'eurent pas trop de scrupules à rompre avec l'antiquité, à s'accommoder à leur temps; disons même qu'ils parurent fort satisfaits de leur œuvre. Elle donnait satisfaction à nombre de diocèses, dont les moines occupaient les cathédrales : Cantorbéry, Rochester, Winchester, Ely, Norwich, Worcester, et les deux diocèses de Bath et Wells, de Lichfield et Coventry, avec leurs deux cathédrales, l'une de moines, l'autre de chanoines séculiers.

On me pardonnera d'avoir longuement suivi mon guide; ces détails étaient nécessaires pour aider le lecteur à comprendre l'importance exceptionnelle du rite de Salisbury, dont l'évêque portait — et porte encore — le titre de grand chantre de la province ecclésiastique de Cantorbéry, « provincial precentor of Canterbury ». Cette liturgie s'est maintenue intacte jusqu'au triomphe de la Réforme (1558), sauf l'intervalle de 1534 à 1553.

M. Dickinson *(A list of printed service books, according to the ancient uses of the Anglican church)* comptait en 1850 plus de quarante éditions du Bréviaire de Salisbury imprimées, de 1483 à 1556, à Venise, Paris, Louvain, Londres, Anvers et Rouen; on en a retrouvé d'autres depuis, notamment une de Rouen de 1492 [1].

[1] Ed. Frere, *Des livres de liturgie des Eglises d'Angleterre (Salisbury, York, Hereford) imprimés à Rouen dans les XVme et XVIme siècles, étude suivie du catalogue de ces impressions de 1492 à 1557, avec des notes bibliographiques*; Rouen, 1867, grand in-8° de 2 f.-67 p. — Comme bibliographie, je ne saurais omettre la *Bibliotheca musico-liturgica. A descriptive handlist of the musical and latin-liturgical mss. of the middle ages preserved in the libraries of Great Britain and*

Une première tentative de réimpression fut faite de 1843 à 1855 : *Portiforii seu Breviarii Sarisburiensis* fascic. 1us (et 2us) *annotatione perpetua illustrati et cum Eboracensi, Herefordensi et Romano comparati*, ed. Car. Srager ; elle était, au point de vue de l'intelligence du texte, fort méritante.

L'édition de Paris 1531 a été réimprimée par MM. F. Procter et Chr. Wordsworth, à la Cambridge university press, de 1879 à 1886, en trois volumes in-8°, avec introduction, liste des éditions connues d'après les papiers de H. Bradshaw et tables.

Les éditions du Missel de cette église ne sont pas moins nombreuses ; M. Jam. Weale [1] en a catalogué cinquante-trois, comprises entre 1487 et 1557 ; sur ce nombre, dix-sept, c'est-à-dire presque le tiers, sont de Rouen. M. Franc. Henr. Dickinson en a signalé d'autres dans la réimpression qu'il a faite à Burntisland, de 1861 à 1883, du *Missale ad usum insignis et præclaræ ecclesiæ Sarum* (gr. in-8°). On n'en connaît pas de manuscrit antérieur à 1320 environ.

Un *Graduel* de Sarum du XIIIme siècle a été publié en fac-simile par les soins de la « Plain chant and mediaeval music society », avec une introduction par W. H. Frere [2].

A Rouen aussi parut, en 1518, *Hymnorum cum notis opusculum, secundum usum insignis ecclesiæ Sarisburiensis* (in-4°) : ce ne serait qu'une réimpression de Paris. Le futur cardinal Newman publia à Oxford, en 1838, *Hymni Ecclesiæ excerpti e Breviariis Romano, Sarisburiensi, Eboracensi et aliunde.*

En 1851, M. Jam. Darling donna à son tour un *Hymnarium Sarisburiense, cum rubricis et notis musicis, variæ inseruntur lectiones codicum mss. Anglicorum..., acc. Hymni et rubricæ e libris secundum usus ecclesiarum Cantuariensis, Eboracensis, Wigornensis, Herefordensis, Gloucestrensis aliisque codd. mss. Anglicanis excerpti* [3]. Ce n'est qu'une première partie ; elle n'a pas eu de suite. On y a inséré par erreur les pièces « Alleluia dulce carmen » et « Alleluia piis » que l'église de Salisbury n'a jamais admises.

Des fragments de l'*Ordinale secundum usum Sarum*, dont on connaît plusieurs éditions de la fin du XVme siècle [4], ont été joints par M. Chr. Wordsworth aux *Tracts of Clement Maydeston* compris dans le t. VII de la *Bradshaw society* (1894).

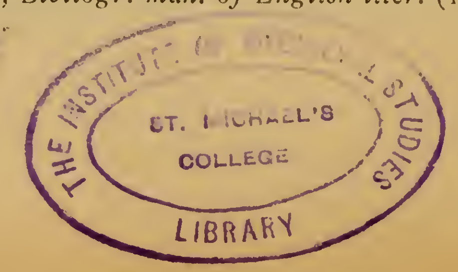
Ireland, drawn up by W. a. H. Frere (Plain chant and mediaeval music society) ; London, 1854, in-4°, 40 p. et 4 pl. Ce sont de simples notes sur les mss. de Lambeth et une partie de ceux d'Oxford.

[1] *Catalogus missalium ritus latini*, 1886, p. 178-89.

[2] In-folio. L'introduction (sur la formation du Graduel romain) a été depuis réimprimée par les soins de la même Société.

[3] Londini, 1851, in-8°.

[4] Voir Lowndes, *Bibliogr. man. of English liter.* (1858). p. 649b.



Le *Manuale ad vsum percelebris ecclesiæ Sarisburiensis* a eu les honneurs d'une quantité de réimpressions à partir de l'édition de Rouen, 1500 [1]. Il a été reproduit par le Dr Henderson, en appendice à celui d'York [2].

En ajoutant que le *Sarum Processional* a été publié par M. W. G. Henderson en 1882, j'aurai achevé de montrer que tous les livres liturgiques de cette Eglise ont été réimprimés de nos jours.

Le *Martiloge in englysshe after the use of the chirche of Salisbury and as it redde in Syon*, réimprimé sur l'édition rarissime de Wynkyn de Worde (1526) par MM. F. Procter et E. P. Dewick, dans le t. III de la *Bradshaw society* (1893), n'a guère d'intérêt au point de vue liturgique.

Comme je l'ai dit incidemment, Salisbury faisait partie de la province de Cantorbéry, laquelle comprenait seize autres suffragants : Bangor, Bath et Wells, Chichester, Ely, Exeter, Hereford, Lichfield et Coventry, Lincoln, Llandaff, Londres, Norwich, Rochester, Saint-Asaph, Saint-Dawids, Winchester et Worcester. La cathédrale de Cantorbéry, au centre de la ville, Christ church, était sous le vocable de la Sainte-Trinité. Je ne vois pas que la moindre relique de ses livres liturgiques ait été imprimée, mais il en existe en manuscrit au British Museum.

Quelle fut la liturgie des Eglises celtiques fondées dans la Bretagne romaine ? M. F. E. Warren a cherché à élucider cette difficile question dans son livre *The liturgy and ritual of the Celtic church* [3] ; il n'a pas été plus heureux dans un autre plus récent : *The Celtic church of Wales*. Les rares éléments qu'il a cru dégager pour cette période seraient tirés de livres liturgiques de l'époque anglo-saxonne, lesquels sont un composé d'éléments romains et gallicans. Tout le monde connaît la réponse de Grégoire le Grand à saint Augustin (598) : « Sed mihi placet ut, sive in Romana sive in Galliarum seu in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas et in Anglorum ecclesia... quæ de multis Ecclesiis colligere potuisti, infundas. » Il s'agissait des usages concernant la messe : la centralisation en cette matière n'est venue que près de dix siècles plus tard. Hors des murs de Cantorbéry se trouvait le monastère de Saint-Augustin : je parlerai des abbayes après les églises épiscopales.

Evêque de Devonshire et de Cornouailles, vers 1046, Léofric transféra le siège de cet évêché de Crediton à Exeter, en 1050. Entre cette date et celle de sa mort (1072), il offrit à sa cathédrale, entre autres manuscrits, un Missel qui est aujourd'hui à la Bodléienne ; il a été

[1] Voir Lowndes, ouvrage cité, p. 1468.
[2] *Surtees society*, 1875.
[3] Oxford, 1881, in-8° de XI-291 p.

publié en 1883 par M. F. E. Warren : *The Leofric Missal, as used in the Cathedral of Exeter during the episcopate of its first Bishop, A. D. 1050-1072, together with some Account of the Red Book of Derby, the Missal of Robert of Jumièges, and a few other early manuscript Service Books of the English Church, with introduction and notes* [1]. Le manuscrit de Léofric comprend un Sacramentaire grégorien copié en Lorraine au commencement du Xme siècle, un Calendrier anglo-saxon écrit en Angleterre vers 970, de très nombreuses messes, préfaces, bénédictions, etc. M. Warren a cru bien faire en complétant ce volume par des extraits d'autres livres anglais de la même époque. Il y a un grave inconvénient à déflorer la publication de recueils qui ont un réel intérêt ; il se trouvera, un jour ou l'autre, un éditeur pour les mettre complètement au jour : c'est ce qui est arrivé ici pour le Missel de Robert de Jumièges et celui de Saint-Augustin de Cantorbéry.

Un Pontifical ms. de l'église d'Exeter, de la première moitié du XIVme siècle, a été publié sous le titre suivant : *Liber Pontificalis of Edmund Lacy, Bishop of Exeter* [*1420-55*], *a manuscript of the fourteenth century, printed from the original in the possession of the dean a. chapter of Exeter,* edited by Ralph Barnes [2].

La bibliothèque de Coutances conserve un précieux *Manuale* de la même cathédrale, manuscrit de la seconde moitié du XIVme siècle [3]. Il a été décrit d'une manière intéressante par M. Ch. Fierville dans la *Revue des Sociétés savantes* [4].

Les deux principaux livres liturgiques de la cathédrale d'Hereford ont été imprimés : le Bréviaire à Rouen, en 1505 ; le Missel également à Rouen, en 1502. Ce dernier (*Missale ad usum famose ac percelebris ecclesie Helfordensis*) a été réimprimé à Leeds, en 1874, par M. W. G. Henderson. On n'en connaît d'autre part qu'un seul manuscrit, de 1390 environ [5] : il a été utilisé par MM. Weale et Misset dans leurs *Analecta liturgica* [6].

Les mêmes érudits ont publié toutes les pièces inédites des deux Tropaires de la cathédrale de *Winchester,* conservés : l'un, du commencement du XIme siècle, à Cambridge [7] ; l'autre, écrit entre 979 et 1016, à Oxford [8]. Ce dernier avait déjà été, en grande partie, publié par M. Henderson à la fin de sa réimpression du Missel d'York, dont je vais parler.

Un *Missel* de Winchester, beau manuscrit du XIIme siècle, est conservé

[1] London, in-4° de lxv-344 p.
[2] Exeter, 1847, in-8° de xxiii-258 p.
[3] *Catal. génér. des mss. des biblioth. publ. de France,* t. X, p. 128, n° 2.
[4] 1882, VIIme série, t. VI, p. 41-8.
[5] A Oxford, Univers. coll.
[6] T. I, ii, p. 140-68.
[7] Corpus Christi, 473.
[8] Bodléienne, 775.

à la bibliothèque du Havre [1]. M. Ch. Fierville l'a décrit [2] et en a même publié les préfaces [3].

A cette Eglise se rattache directement la publication de M. John Gage : *The Benedictional of St. Æthelwold, Bishop of Winchester, an illuminated anglo-saxon ms. of the Xth century, in the library of his grace the duke of Devonshire, with a prefatory dissertation and a description of the Benedictional of archbishop Robert, an illuminated anglo-saxon ms. of the same century, in the public library at Rouen* [4]. Ici encore, nous nous trouvons en présence de l'inconvénient que j'ai signalé tout à l'heure : le Bénédictionnaire de Robert, aujourd'hui conservé à la bibliothèque de Rouen (Y. 6), va être l'objet d'une publication intégrale par M. H. A. Wilson, qui a déjà reproduit *The Missal of Robert de Jumièges* [5], gardé dans le même dépôt (Y. 7). Exécuté vers 1020 pour une église de Winchester, il fut donné par Robert, évêque de Londres, puis archevêque de Cantorbéry, à l'abbaye de Jumièges, où celui-ci mourut en 1052. Ce livre est un mélange du Sacramentaire grégorien avec les additions d'Alcuin.

La liturgie d'York est la seule, après celle de Salisbury, qui se soit répandue en dehors de son diocèse d'origine ; encore ne paraît-elle pas avoir dépassé le nord de l'Angleterre.

Il est naturel de mentionner tout d'abord *The Pontifical of Egbert, Archbishop of York, A. D. 732-766, now first printed from a manuscript of the tenth century in the imperial library, Paris,* edited by W. Grenweel [6]. Ce manuscrit du Xme siècle est en réalité la copie d'un codex du VIIIme siècle.

M. Dickinson signalait naguère (en appendice à la réimpression du Missel) six Bréviaires manuscrits d'York du XIVme siècle et un du XVme. Il indiquait en outre cinq éditions : l'une de Venise, de 1493, et quatre de Paris, comprises entre 1526 et 1533 ; depuis, M. Weale en a signalé [7] deux nouvelles, l'une et l'autre de Rouen, 1507 et 1555. Le *Breviarium ad usum insignis ecclesie Eboracensis* a été réimprimé à Durham, de 1880 à 1883, par la *Surtees society,* en deux vol. in-8° [8], d'après l'édition princeps de Venise.

De 1509 à 1533, on compte cinq éditions du *Missale ad usum insignis ecclesie Eboracensis,* toutes dues aux presses de Rouen, sauf la dernière

[1] *Catal. des mss. de France* cité, t. II, p. 331, n° 330.
[2] *Revue des Sociétés savantes,* 1882, VIIme série, t. VI, p. 40-1.
[3] *Mém. de la Société havraise d'études,* 1880-1, p. 401-56.
[4] Dans l'*Archæologia,* t. XXIV ; London, 1832, gr. in-4° de 136 pages et 34 planches.
[5] London, 1896, in-8° de LXXIV-348 p. et 15 pl.
[6] N° 27 de la *Surtees society,* 1853, in-8° de XVIII-139 p.
[7] Dans l'*Ecclesiologist* de 1888, p. 25-6.
[8] Nos 71 et 75 de ses publications.

qui est de Paris. C'est le Rév. Henderson, de Leeds, actuellement doyen de Carlisle, qui s'est chargé de le réimprimer, en établissant le texte à l'aide de sept manuscrits (un du XIIme siècle, trois du XIVme et autant du XVme) et d'après les cinq éditions connues. Ces deux volumes in-8° ont paru en 1874, aux frais de la *Surtees society* [1]. L'éditeur n'a pas non plus résisté à la tentation d'augmenter son œuvre à l'aide d'emprunts faits à d'autres livres liturgiques. Le deuxième volume comprend en appendice : 29 tropes du Kyrie, un calendrier comparatif des Eglises de Salisbury, York et Hereford, 90 proses ou séquences tirées du Tropaire de Winchester (exempl. d'Oxford), messes tirées du Pontifical d'Anien, évêque de Bangor (1268), fragment d'un Missel à l'usage de Lincoln (XVme siècle), liste des livres liturgiques d'York, par F. H. Dickinson.

En 1517, parurent aussi à Rouen : *Hymni canori cum jubilo secundum morem usumque preclarissime ac nominatissime ecclesie Eboracensis emendati* (in-4°). J'ai indiqué plus haut un volume de 1838, reproduisant les hymnes à l'usage d'York.

A Rouen encore fut imprimé, en 1530, le *Processional* d'York ; il fut réimprimé à Londres, en 1555 ; il l'a été de nos jours par M. Henderson, aux frais de la *Surtees society* [2].

Le *Manuale ad usum ecclesiæ Eboracensis* est plus ancien : publié à Londres, par Wynand de Worde, en 1509, in-folio, il a eu des réimpressions in-4° et in-8°, toutes excessivement rares. M. Henderson l'a aussi reproduit.

L'archevêque d'York n'avait que trois suffragants : Carlisle, Durham, Sodor avec Man.

Un Missel de *Durham*, manuscrit du XIVme siècle, est conservé au Musée Britannique [3], qui possède également un Bréviaire de cette église.

En mettant au jour pour la première fois le *Rituale ecclesiæ Dunelmensis* [4], Jos. Stevenson a rendu un véritable service, car le manuscrit dont il a fait usage est du IXme siècle, du commencement même, dit-on, avec additions postérieures. C'est un recueil assez confus d'oraisons, de bénédictions, etc., pour l'Office ; il y a une glose anglo-saxonne interlinéaire. On parlait naguère d'en donner une nouvelle édition ; il est certain que le manuscrit mériterait d'être examiné de plus près.

Ce qu'on appelle l'Hymnaire de Durham, du nom de la bibliothèque capitulaire qui en possède présentement le manuscrit, est un recueil écrit, selon toute apparence, vers 1050, dans le diocèse de Winchester. Il a été également publié par Jos. Stevenson, *The latin hymns of the anglo-saxon*

[1] N°s 59 et 60 de ses publications.
[2] 1875, N° 63 de ses publications.
[3] Harl. 5289.
[4] N° 10 de la *Surtees society*, 1840, in-8° de XII-200 p., pl.

Church, with an interlinear anglo-saxon gloss, dans la *Surtees society* [1].

L'Irlande formait quatre provinces ecclésiastiques, comprenant en tout vingt-quatre suffragants. Les archevêchés étaient ceux d'Armagh, Dublin, Cashel et Tuam.

L'Hymnaire irlandais, dont on possède à Dublin deux manuscrits du XIme siècle, a été publié en 1855 par le Rév. J. H. Todd, aux frais de l'*Irish archæological and Celtic society* [2]; il vient d'être achevé par M. H. B. S.

Avant de s'occuper de la liturgie Celtique, M. F. E. Warren fit ses débuts en publiant *The manuscript Irish Missal belonging to the president and fellows of Corpus Christi College, Oxford* [3], cité d'ordinaire comme *Missale vetus Hibernicum.* Ce manuscrit, en écriture irlandaise de la deuxième moitié du XIIme siècle, ne contient rien de l'ancienne liturgie d'Erin : c'est pur romanisme. Les conjectures de l'éditeur, pour dater ce document d'après l'*Exultet,* n'ont aucune valeur; ses autres observations n'ont guère plus de prix. C'est là que fut imprimé pour la première fois le Canon du célèbre Missel de *Stowe* [4]. Le manuscrit s'en conserve à l'Université de Dublin, après avoir fait partie des collections de lord Ashburnham. C'est un composite d'éléments romains et gallicans; certaines parties ont été écrites au VIIIme siècle, d'autres au Xme. M. Warren les a publiées dans le dernier chapitre de son livre, cité plus haut, sur la liturgie de l'église Celtique. Son édition, pour parler franc, est bien mauvaise. C'est à un prêtre catholique, le Rév. B. Mac Carthy, que revient l'honneur d'avoir donné — dans les *Transactions of the royal Irish academy* [5] — la clef de ce précieux document, c'est-à-dire d'avoir montré son étroite, son indéniable parenté avec la *Missa romensis* du Missel de Bobbio.

Peu après, feu G. H. Forbes publia — avec tout le soin qui caractérise ses travaux et en font le meilleur liturgiste anglais de ce siècle — *Missale Drummondiense. The ancient Irish Missal in the possession of the baroness Willoughby de Eresby, Drummond castle, Perthshire* [6]. Ce manuscrit, en écriture irlandaise, est du XIme siècle; on ne saurait y trouver, à part un précieux petit Martyrologe irlandais, de rites hiberno-gallicans : c'est le romain post-carolingien. Pas plus que le précédent, ce

[1] N° 23, 1851, petit in-4° de 166 p.
[2] Dublin, N° 17.
[3] London, 1879, in-8° de VII-214 p., fac-sim.
[4] Il ne s'agit pas, comme on pourrait se l'imaginer, d'un livre provenant de l'église de ce nom, dans le comté de Buckingham (Angleterre), mais d'un Missel irlandais, conservé, avec beaucoup d'autres manuscrits du plus grand prix, dans la bibliothèque du marquis de Buckingham, au château (récent) de Stowe.
[5] Vol. XXVII, p. 135-268, On the Stowe Missal.
[6] Burntisland, 1882, in-8° de XXVI-44-XV p., 5 fac-sim.

recueil n'est un Missel complet ; tout au plus un *messaletum* : il est d'ailleurs fort douteux qu'il y eut alors en Irlande des Missels, c'est-à-dire de gros Sacramentaires comprenant le Propre du temps et celui des saints au complet.

On conserve à l'Université de Cambridge un Tropaire de Dublin, qui doit être reporté comme écriture aux alentours de 1360 ; MM. Weale et Misset en ont donné la description et les pièces inédites [1].

Le peu que j'ai à dire de l'Irlande me fait placer ici l'indication d'un ouvrage qui intéresse également la période anglo-saxonne : Westwood (J. O.), *Facsimiles of miniatures and ornaments in Anglo-Saxon and Irish manuscripts* [2].

L'Ecosse n'avait que deux archevêchés : Glasgow et Saint-Andrews. Le premier suffragant de celui-ci était Aberdeen. On doit à son évêque, Guillaume Elphinston, la publication du *Breviarium Aberdonense, ad usum ecclesie Scoticane potissimum* [3]. Il tenta de supplanter en Ecosse le Brévaire de Salisbury ; l'imprimeur obtint même du Conseil privé un arrêt interdisant désormais l'importation de celui-ci. Cette édition unique a été réimprimée somptueusement (aux frais du marquis de Bute) en fac-simile (à 500 exemplaires) par J. Toovey, à Londres en 1854, par les soins du Rév. W. H. Blew, avec préface de Dav. Laing (1855). Suivant un exemple louable, deux Sociétés savantes se sont réunies pour faire les frais de la publication de ces deux in-4° : le *Bannatyne club* d'Edimbourg [4] et le *Maitland club* de Glasgow [5].

Le Pontifical de la métropole a été publié à Edimbourg en 1885 : *Pontificale ecclesiæ S. Andreæ. The Pontifical offices used by David de Bernham, bishop of S. Andrews,* with an introduction by Chr. Wordsworth [6]. Ce manuscrit, du XIIIme siècle, est conservé à la Bibliothèque nationale de Paris.

Passons aux monastères et aux simples églises. J'ai lu qu' « on ne rencontre aucune édition imprimée de la liturgie monastique [anglaise] ; il faut croire, ajoutait-on, que les moines, fort nombreux en Angleterre, conservèrent l'usage de transcrire leurs livres. Les Chartreux, les Bénédictins, les Cisterciens, les Carmes, les Dominicains ont tous des liturgies variées, privilège accordé aux moines et refusé actuellement aux diocèses :

[1] *Anal. liturg.*, t. II, II, p. 79-106.
[2] London, 1868, in-fol. de xv-155 p. et 53 pl.
[3] Edinburgi, 1509-10, 2 vol. in-8°.
[4] N°s 100 et 99.
[5] N° 70.
[6] Edinburgh, 1885, in-4° de xxvii-97-xxvii p. — Dans l'appendice : *Description of Liber Sancti Cuthberti, a X or XIth century Pontifical at Sidney Sussex College Cambridge, compared with the Egbert and De Bernham Pontificals ; A Description of the Pontifical of Anianus, bishop of Bangor about A. D. 1284.* Contient en outre une bonne table d'incipit des Bénédictionnaires imprimés.

les Papes ayant appartenu souvent à des Ordres monastiques. Pie V était dominicain ». La première assertion est inexacte. Les Bénédictins d'*Abington* firent imprimer, en 1528, le Bréviaire de leur monastère [1] : on n'en connaît que la partie d'été. On a dit qu'il en fut de même du Missel : c'est douteux, mais on en conserve des exemplaires manuscrits du XVme siècle à Oxford [2].

L'*Arbuthnot Missal,* ainsi désigné du nom de la famille qui en possède le manuscrit, a été écrit à la fin du XVme siècle pour l'église de Saint-Ternan d'Arbuthnot, au comté de Kincardine (Ecosse) : c'est le Missel de Salisbury, avec quelques messes de saints écossais ; il représente probablement l'usage du diocèse de Saint-Andrews. L'évêque (anglican) A. P. Forbes l'a imprimé à Burntisland en 1864 [3], en le faisant précéder d'une précieuse introduction, faite avec toute la distinction qui caractérisait son auteur ; il y débite, il est vrai, les vieilles fables touchant saint Osmond et les origines du rite de Sarum, mais il y a réuni et discuté le premier les textes de l'antique rite irlandais conservés dans les mss. suisses, etc.

L'abbaye de *Bangor,* dans le comté de Down (Irlande) — qu'il ne faut pas confondre avec l'évêché du même nom dans le comté de Carnarvon (Galles) — est célèbre dans le monde liturgique par son Antiphonaire. Ecrit entre 680 et 691, sous l'abbé Cronan, il est aujourd'hui conservé à l'Ambrosienne de Milan. Muratori l'a publié pour la première fois dans ses *Anecdota bibliothecæ Ambrosianæ* [4] et dans ses *Opera omnia* [5]; cette édition a été reproduite dans la *Patrol. latine* [6] et plus récemment par J. O'Laverty [7]. La *Bradshaw society* de Londres en a fait une reproduction en fac-simile [8] due aux soins de M. P. E. Warren [9].

Destinée à recevoir les sépultures des archevêques, l'abbaye de *Cantorbéry* fut construite en dehors des murs de la ville ; d'abord sous le vocable de saint Pierre et de saint Paul, elle prit ensuite celui de saint Augustin. On conserve à Cambridge [10] un Missel qui vient d'être luxueusement publié par M. Mart. Rule : *The Missal of St. Augustine's abbey Canterbury, with excerpts from the Antiphonary and Lec-*

[1] Abington, in-4°.
[2] Bodléienne et Trinity college.
[3] *Liber ecclesie Beati Terrenani de Arbuthnott. Missale secundum usum ecclesiæ Sancti Andreæ in Scotia,* in-4° de CXIV-479 p.
[4] T. IV, p. 119-59.
[5] T. XI, IIme part., p. 217-51.
[6] T. LXXII, c. 579-606.
[7] Dublin, 1885.
[8] 1893-5, in-4°.
[9] Sur la nature de cette liturgie, voir un article de la *Church quarterly review* (1894), p. 45-62.
[10] Corpus Christi, 270.

tionary of the same monastery, edited with introductory monograph... [1]. Dans une ample introduction, M. Rule a cherché à élucider tout ce qui concerne l'époque et les sources de cette liturgie. Il estime que ce livre a été exécuté pour l'abbé Hugues de Fleury, béni le 13 mars 1099 : je crains que ses arguments ne soient plus ingénieux que solides. Quant aux sources, l'éditeur arrive à croire, par des considérations stichométriques, que le copiste avait sous les yeux, entre autres livres, un missel du temps de saint Grégoire le Grand : est-il admissible qu'après cinq siècles on n'eût pas pour modèle, à l'abbaye de Saint-Augustin, des livres représentant sa liturgie courante ?

L'abbaye de *Cerne,* également de l'Ordre de Saint-Benoît, était située dans le comté de Dorset. La bibliothèque de l'Université de Cambridge conserve d'elle un Séquentiaire de l'an 1400 environ. MM. Weale et Misset en ont publié la table et les pièces inédites [2].

Evesham est une autre abbaye bénédictine, au diocèse de Worcester. M. Henry Austin Wilson a publié, sous les auspices de la *Bradshaw society,* l'*Officium ecclesiasticum abbatum secundum usum Eveshamensis monasterii* [3]. Des extraits de ses *Consuetudines* avaient été insérés par W. A. Hulton, dans le trentième volume de la *Chetham society* [4].

Bien que le plan de cette étude exclue les manuscrits non publiés, je me reprocherais de ne pas signaler, à la suite de M. Léop. Delisle [5], le Bénédictionnaire de l'abbaye bénédictine de *Ramsay,* au comté de Huntingdon, dont notre Bibliothèque nationale possède un splendide exemplaire, envoyé à Gauslin, abbé de Fleury, entre 1010 et 1020. Il ne tardera pas sans doute à voir le jour.

Je pourrais encore citer par exception les Missels de l'abbaye bénédictine de *Saint-Alban's* (au comté de Hertford), des XIIme et XIVme siècles, conservés à la Bodléienne [6].

M. J. Wickham Legg les a signalés dans ses *Liturgical notes on the Sherborne Missal,* extraites des *Transactions of the St. Paul's Ecclesiological society* [7]. Sainte-Marie de Sherborne était une abbaye bénédictine au comté de Dorset. Le Missel en question, propriété du duc de Northumberland à son château d'Alnwick, a été exécuté de 1396 à 1415. Ses particularités artistiques ont été relevées par sir E. Maunde Thompson dans les *Proceedings of the society of antiquaries of London* [8]. M. Legg l'a étudié au point de vue de ses relations liturgiques avec Salisbury et

[1] Cambridge, 1896, in-4° de CLXXXIV-174 p. et 2 pl.
[2] *Anal. liturg.,* t. II, p. 573-89.
[3] Londini, 1893, in-8° de XIX-216 c.
[4] Manchester, 1853.
[5] *Mém. sur d'anc. Sacram.,* p. 215-7.
[6] Laud misc. 279 ; Rawl. lit. C. 1.
[7] T. IV ; London, 1896, in-4° de 31 p.
[8] 2d ser., t. XVI, p. 226.

Rouen ; mais la plus grande partie de son opuscule est occupée par la reproduction du calendrier et de seize séquences, dans lesquelles il n'a opéré aucune division de strophes ni de vers, ce qui fait perdre à cette poésie son caractère.

Le Missel de *Tewkesbury* (au comté de Glocester), manuscrit du XIIIme siècle, fait partie de la bibliothèque de l'Université de Cambridge [1].

La célèbre abbaye de Saint-Pierre de *Westminster* avait été fondée, comme son nom l'indique, à l'ouest de Londres. On conserve encore dans sa bibliothèque le Missel écrit par l'abbé Nic. Litlington, qui gouverna le monastère de 1362 à 1386. MM. Weale et Misset ont donné la liste des proses qu'il contient et publié cinq pièces inédites [2]. Dans l'intervalle, M. John Wickham Legg a fait imprimer intégralement le *Missale ad usum ecclesie Westmonasteriensis* aux frais de la *Bradshaw society* [3].

A cette célèbre abbaye se rattache : *Liber regalis seu ordo coronandi regem solum, ordo consecrandi reginam cum rege, ordo consecrandi reginam solam, rubrica de regis exequiis, e codice Westmonasteriensis editus* par le Roxburghe club [4]. Le manuscrit original est de la fin du XIVme siècle.

J'indiquerai encore un Missel de *Whitby,* du XIVme siècle, à la Bodléienne [5], et un Sacramentaire de l'abbaye bénédictine de *Winchcomb* (au comté de Glocester), manuscrit du Xme siècle, conservé à notre bibliothèque d'Orléans [6].

Je terminerai par de simples offices : Hart (W. H.), *Lectionarium S. Mariæ Virginis, S. Thomæ Cantuariensis, S. Augustini, S. Kyneburgæ Gloucestriensis et S. Kenani de Hibernia* [7]; Whitham (John) a. Thistle (Thom.), *The offices of S. Wilfrid according to the use of the church of Ripon, from a Psalter...* [8]; et crois inutile de parler des simples livres de prières plus ou moins liturgiques.

M. Maskell portait jadis [9] à 250,000 le nombre des livres liturgiques qui existaient en Angleterre au moment de la Réforme. En prenant pour terme de comparaison le Missel de Salisbury, nous constaterions avec M. Weale [10] qu'il existe 145 exemplaires pour 53 éditions, soit un peu moins de 3 exemplaires par édition, mais sa statistique n'est sans doute pas complète.

Les savants anglais n'ont pas restreint leurs recherches à la liturgie

[1] Gg. III, 21.
[2] *Anal. liturg.*, t. II, II, p. 176-82.
[3] London, 1891-7, 3 vol. in-8°, 10 f.-XVI-1731 c., 28 pl.
[4] London, 1870, in-4° de XVI-67 p., fac-sim.
[5] Rawl. lit. B. I.
[6] N° 127.
[7] Londini, 1865, in-8°.
[8] Ripon, 1893, in-4° de XX-36 p., fac-sim.
[9] *Mon. rit. eccl. Anglic.*, t. I, p. CLXVIII.
[10] *Catal.* cité.

du pays. En énumérant ces travaux, je serai contraint, par la nature des sujets et pour ne point avoir à me répéter dans la suite, de ne pas les séparer de ceux publiés dans d'autres contrées.

D'après M. l'abbé Lejay [1], le mot *missa* a eu quatre sens successifs : congé, formule de congé, prières qui terminent un office, office lui-même. *Missel,* comme livre liturgique, est une appellation tardive (XIme siècle) : c'est la réunion du Sacramentaire, du Lectionnaire et du Graduel. Dans un livre qu'il faut citer, bien que vieux d'un siècle et demi, Muratori a réuni les plus anciens Sacramentaires : *Liturgia Romana vetus, tria Sacramentaria complectens, Leonianum scilicet, Gelasianum et antiquum Gregorianum..., acc. Missale Gothicum, Missale Francorum, duo Gallicana et duo omnium vetustissimi Romanæ ecclesiæ Rituales libri* [2].

De nos jours, M. Léop. Delisle, dans son *Mémoire sur d'anciens Sacramentaires* [3], a décrit, avec sa compétence exceptionnelle, cent vingt-huit manuscrits compris entre l'époque mérovingienne et la fin du XIme siècle, mais appartenant la plupart à la période carolingienne ; tout en s'en tenant au point de vue paléographique et de l'ornementation, sans négliger le côté historique, l'éminent administrateur de notre Bibliothèque nationale a rendu un grand service à nos études.

Dans son livre récent, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines* [4], M. Ferd. Probst n'a étudié que les Sacramentaires léonien, gélasien et grégorien, avec les *Ordines* romains I-VII publiés par Mabillon [5] ; il l'a depuis complété par *Die Abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert* [6]. M. l'abbé Lejay a soumis l'un et l'autre à une critique pénétrante [7] et ses conclusions ne sont pas conformes à celles du savant allemand sur l'origine romaine du rite gallican.

Le Sacramentaire léonien a été ainsi appelé parce que son premier éditeur, Jos. Bianchini (1735), crut y reconnaître l'œuvre du pape saint Léon le Grand. Ce livre, romain d'origine assurément, n'a jamais eu ni pu avoir un caractère officiel. Le seul manuscrit connu, incomplet de plus du quart, appartient au Chapitre de Vérone ; son contenu place la composition avant 618. Le Rév. Charl. Lett Feltoe a ajouté une cinquième édition à celles que l'on possédait déjà : *Sacramentarium Leonianum, edited with introduction, notes...* [8]. J'ai eu l'occasion de remarquer qu'au

[1] *Revue d'histoire et de littér. relig.,* II, 287-8.
[2] Venetiis, 1748, 2 vol. in-fol.
[3] *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres,* t. XXXII, Ire part., p. 57-423, atlas in-folio de 7 p.-11 pl. ; Paris, 1886, in-4°.
[4] Münster, 1892, in-8° de XV-412 p.
[5] *Museum Italic.,* 1649, t. II.
[6] *Ibid.,* 1896, in-8° de XV-444 p.
[7] *Revue* citée, N° 1-3.
[8] Cambridge, 1896, in-8° de XX-244 p. et 3 pl

point de vue de la reproduction exacte du manuscrit, cette édition laissait à désirer [1].

Le Sacramentaire gélasien n'appartient pas davantage au pape Gélase ; néanmoins, cette attribution est ancienne : elle a une attestation chez les liturgistes du IXme siècle. Le principal manuscrit vient de Petau ; il est au Vatican [2]. Il remonte à la fin du VIIme siècle ou au commencement du suivant. L'ouvrage est divisé en trois parties : Propre du temps, Propre des saints, Messe dominicale et autres. D'après les éléments chronologiques, sa rédaction devrait être rapportée entre les années 628 et 731 ou même 701 : c'est la liturgie romaine usitée à cette époque en pays franc. Signalé par Jean Morin dès 1651, ce codex Petavianus fut publié par J.-M. Tommasi en 1680. M. H. A. Wilson l'a réimprimé pour la sixième fois en 1894 : *The Gelasian Sacramentary, liber sacramentorum Romanæ ecclesiæ, edited with introduction, critical notes and appendix* [3]. L'éditeur a mis à profit une recension postérieure (à 731) contenue dans des manuscrits de Rheinau et de Saint-Gall. Le P. Suitb. Bæumer, que des excès de travail ont ravi trop tôt à la science depuis le dernier congrès, en a signalé d'autres, dont la collation serait indispensable, dans son substantiel article : *Ueber das sogenannte Sacramentarium Gelasianum* [4].

Le Sacramentaire grégorien s'offre aujourd'hui sous deux formes distinctes : l'une primitive, vierge de toute addition, est représentée par quatre manuscrits du IXme siècle (un à Mayence, deux à Paris, le dernier à Vérone) ; l'autre, augmentée d'un supplément, se rencontre dans de nombreux manuscrits [5]. Tous semblent provenir de l'exemplaire dont le pape Adrien Ier annonçait l'envoi à Charlemagne par une lettre de 784/791 ; on convient que le premier supplément est l'œuvre d'Alcuin. Ce sont encore les usages romains adaptés à ceux des pays francs. L'édition princeps de Pamelius (1571), non moins que toutes celles qui l'ont suivie, ne représente pas le type primitif. Le Sacramentaire grégorien attend donc encore son éditeur : je ne gagerais pas qu'il ne se trouvera point en Angleterre. En attendant, M. H. A. Wilson a publié *A classified index to the Leonine, Gelasian and Gregorian Sacramentaries, according to the text of Muratori's Liturgia Romana vetus* [6].

Sept siècles au moins séparent les livres dont il vient d'être question de la réforme du Bréviaire romain due au cardinal Quignonez *(B. R. è*

[1] *Univers. cath.*, t. XXV, p. 311-3.
[2] N° 316 de la reine de Suède.
[3] Oxford, in-8° de LXXVIII-400 p.
[4] *Histor. Jahrbuch*, 1893, t. XIV, p. 241-301.
[5] Les exemplaires à deux suppléments ne remontent pas au delà du XIme siècle les bons manuscrits ne connaissent que la préface *Hucusque*.
[6] Cambridge, 1892, in-8° de VII-102 p.

sacra potissimum Scriptura et probatis sanctorum historiis confectum). Je ne sais s'il serait jamais venu à un catholique la pensée de le réimprimer, malgré sa rareté. Ce n'est pas à notre point de vue qu'il faut juger de la nouvelle édition qu'en a donnée M. J. Wickham LEGG, d'après celle de Venise de 1535 [1]. On sera moins étonné d'apprendre que le Bréviaire romain de Pie V et Urbain VIII a été intégralement traduit en anglais et publié par le marquis de BUTE en deux volumes in-8° [2]. On lira avec intérêt, dans la Préface, de quelles précautions le traducteur s'est entouré pour rendre son travail irréprochable.

Et ce n'est point exclusivement vers les liturgies latines que nos voisins ont dirigé leurs études : la Grèce et l'Orient les ont aussi attirés. M. C. A. SWAINSON a publié : *Greek liturgies, chiefly from original authorities* [3]; et M. F. E. BRIGHTMAN : *Eastern liturgies, edited, with introduction and appendices, on the basis of a former work by C. E. Hammond* [4].

Ces travaux individuels, aussi nombreux qu'importants, devaient avoir pour résultat la constitution de Sociétés ayant spécialement en vue la liturgie : l'union fait la force, d'autant plus ici qu'elle crée les ressources nécessaires pour des publications qui ne sauraient intéresser le grand public.

J'ai déjà eu l'occasion de citer les publications de la *Plain chant and mediaeval music society* qui se référaient à mon sujet : c'est la plus ancienne.

La *St. Paul's Ecclesiological society* a été fondée à Londres le 6 février 1879. Le président actuel est le doyen de Saint-Paul ; sur vingt-huit vice-présidents, huit sont évêques (anglicans) et douze laïques. La cotisation est d'un peu moins de dix francs, si l'on veut recevoir les *Transactions* publiées par la Société. Elles comprennent déjà trois volumes in-4° ; cinq annuités (d'une trentaine de pages) forment un volume.

L'*Henry Bradshaw society* a été fondée, également à Londres, le 25 novembre 1890. Ses visées sont plus hautes ; elle ne se propose rien moins que de publier : 1° les liturgies anglaises du moyen âge ; 2° les liturgies anglaises antérieures à la conquête normande ; 3° les liturgies celtiques ; 4° les liturgies des Eglises d'Occident, de l'antiquité et du moyen âge, y compris les livres ambrosiens et mozarabes, comme aussi les anciens traités sur les cérémonies ; 5° les offices particuliers de l'Angleterre ; 6° les anciens agendas réformés de l'Allemagne. Ce cadre sera-t-il rempli dans toutes ses parties ? Sans être sceptique, on peut en

[1] Cantabrigiæ, 1888, in-8°.
[2] Edinburgh and London, 1879.
[3] Cambridge, 1879, in-4°.
[4] Oxford, 189., in-8°.

douter. Le nombre de ses membres était, à la fin de 1897, de 325, dont deux Français et un Belge. J'ai indiqué plus haut, à leur ordre, les volumes de la Bradshaw society que j'ai examinés ou qui sont venus à ma connaissance.

Mentionnons encore l'*Alcuin club,* qui a pour but l'étude pratique des cérémonies, l'arrangement des églises, leur mobilier, les ornements, mais conformément aux rubriques du *Book of common prayer.*

L'association de MM. W. H. James Weale, bibliothécaire au Musée de Kensington à Londres, et l'abbé Eug. Misset, directeur de l'école Lhomond à Paris, pour la publication périodique intitulée *Analecta liturgica,* ne constitue pas une société proprement dite, mais elle en a toute la valeur. Ce recueil se réfère spécialement aux Missels anciens de tous pays et comprend deux parties à pagination distincte : la première, sous le titre de *Clavicula Missalis Romani Pii V. jussu editi,* donne la table alphabétique par incipit des introïts, graduels, alleluias, traits, offertoires, communions (743), puis des oraisons, secrètes, postcommunions et oraisons « super populum » (859), enfin des leçons, épîtres et évangiles (193). Viennent ensuite les calendriers des églises de Rome, Uzès, Magdebourg, Angers, Liège, Drontheim, Langres, Brixen, Strasbourg, Hambourg, Hereford, Rouen, Tolède, Narbonne, Lubeck, Béziers, Lund ; on semble avoir renoncé à continuer cette série. La seconde partie, sous le titre général de *Thesauris hymnologicis hactenus editis supplementum amplissimum e libris tam manuscriptis quam impressis eruerunt notulisque illustraverunt,* renferme jusqu'ici exclusivement *Prosæ quæ apud Daniel, Mone, Neale, Gautier, Schubiger, Wackernagel, Morel et Kehrein non reperiuntur.* On y donne la liste complète des proses de chaque Missel, suivie du texte des pièces inédites ; voici les églises qui y sont comprises : Uzès, Magdebourg, Angers, Aix, Liège, Drontheim, Halberstadt, Tolède, Brixen, Langres, Hereford, Rouen, Hambourg, Brême, Sens, Munster, Paris, Saintes, Châlons, Tarentaise, Augsbourg, Strasbourg, Arras, Beauvais, Avranches, Térouanne, Saint-Denis, Narbonne, Senlis, Bordeaux, Angoulême, Auxerre, Lubeck, Dijon, Rennes, Compiègne, Nantes, Evreux, Bec, Lisieux, Coutances, Hongrie, Lund, Cerne, Mâcon, Longoret, Winchester (2), Jumièges, Amiens, Dublin, Ainay, Cambrai, Bourges, Tournay, Westminster, Saint-Pol de Léon, Saint-Brieuc, Saint-Evroul, Lyon, Gran (*Strigon.*), Hildesheim, Célestins de Paris, Essomes *(Sosm.)*, Rodez, Marmoutier, Clermont et Saint-Flour, Troyes, Béziers, Saragosse *(Cæsaraugust.)*, Saint-Malo, York, Séville, Termonde, Lausanne, Genève, Rédemption des captifs, Noyon, Catane, Saint-Valery, Saint-Julien de Tours, Sherborne ; en tout 63 églises épiscopales et 18 abbayes ou ordres. Il serait facile de multiplier les remarques sur l'ensemble et les détails de cette publication : chacun la comprendrait à sa manière. Il est simplement équitable de rendre justice

à son importance, mais surtout au sens critique dont M. Misset a fait preuve dans l'établissement des textes. J'aurai à revenir sur ce mérite en traitant de la France.

M. Weale, indépendamment de son *Beffroi*, dont le tome IV renferme nombre d'hymnes sur sainte Barbe, avait préludé aux *Analecta* par son *Catalogus Missalium ritus latini ab anno* MCCCCLXXV. *impressorum* [1]. Ce volume n'est en réalité que le premier d'une *Bibliographia liturgica*. Cette bibliographie est fort bien conçue. Les églises épiscopales sont rangées par ordre alphabétique du nom latin ; le titre du livre est suivi de l'indication des bibliothèques qui en possèdent des exemplaires et des livres qui en parlent. Suivent les Ordres religieux, classés dans un ordre méthodique qui contraint le lecteur à dresser à son usage une table alphabétique.

Plus que personne, M. Weale a conscience des imperfections de son travail, soit comme inexactitudes, soit comme omissions. Il en prépare une seconde édition, qui sera la bienvenue. On conçoit qu'il en retarde l'apparition, pour la rendre aussi complète que possible. Mais ce qu'on lui pardonne moins aisément, c'est de renvoyer indéfiniment la publication du *Catalogus Breviariorum ritus latini*. Non seulement il le possède en manuscrit, mais il en a publié un tentamen dans l'*Ecclesiologist* [2]; cette liste provisoire rend déjà bien des services, malheureusement elle s'arrête au milieu de la lettre M.

J'ai un tel désir de laisser à mes auditeurs le sentiment d'une vive admiration pour la science liturgique anglaise que j'ai gardé pour la fin l'ouvrage qui me semble témoigner d'une plus grande somme d'efforts et de travail : c'est encore le fruit d'une association. Le titre, fort long, a l'avantage d'en indiquer assez complètement le contenu : *A Dictionary of Hymnology, setting forth the origin and history of christian hymns of all ages and nations, with special reference to those contained in the hymn books of English-speaking countries and now in common use, together with biographical and critical notices of their authors and translators, and historical articles on national and denominational hymnody, Breviaries, Missals, Primers, Psalters, Sequences*, etc., etc. [3]. L'auteur, M. John Julian, vicaire à Wincobank (Sheffield) a eu de nombreux collaborateurs (37), parmi lesquels un évêque, celui de Salisbury, et sept laïques. Je ne sais si ce monumental volume est bien connu sur le continent. Indiquer tout ce qu'il renferme d'utile serait fort long. Permettez-moi de le recommander succinctement en empruntant la plume de mon ami, M. Léop. Delisle : « Il (ce livre) est le fruit de recherches

[1] Londini, 1886, in-8° de XII-296 p.
[2] 1888, N°s 1-3.
[3] London, 1892, gr. in-8° de XII-1616 p. à 2 col.

immenses et consciencieuses. On n'y trouve pas seulement le résumé substantiel de tout ce qui a été publié sur l'hymnologie générale et particulière ; l'éditeur et ses collaborateurs, dont le principal a été le Rév. James Mearns, y ont fait entrer une foule d'observations originales, puisées directement dans les livres de liturgie, imprimés ou manuscrits, anciens ou modernes. La part faite au protestantisme et aux pays de langue anglaise est la plus considérable, mais la liturgie catholique y a été traitée avec beaucoup de développements et avec un respect dont il faut tenir compte aux éditeurs. Les articles généraux, tels que *Breviary, Hymnarium, Latin hymnody, Psalter* et *Sequences,* sont fort instructifs, et les articles consacrés en particulier à un grand nombre de pièces hymnologiques nous renseignent avec beaucoup de précision sur l'origine de chaque morceau, sur l'attribution qui en a été faite à tel ou tel auteur, sur la date à laquelle il apparaît dans les livres liturgiques, sur les variantes qu'on y rencontre, sur les additions que le texte primitif a pu recevoir, sur l'emploi qu'en ont fait les différentes Eglises et sur les traductions qui en existent. Beaucoup de ces articles sont d'excellentes dissertations littéraires ; on peut citer comme telles les pages relatives au *Dies iræ,* au *Stabat mater,* au *Te Deum,* au *Veni creator,* au *Vexilla regis,* au *Victimæ paschali* et à beaucoup d'autres [1]. »

Messieurs, il y a eu sans doute de la témérité à un continental, que dis-je ? à un provincial, de tenter de résumer devant vous l'activité des savants anglais dans un champ aussi vaste que celui des études liturgiques ; j'ai peut-être abusé de votre patience à m'écouter sur des matière arides et il sera prudent de renvoyer à plus tard la suite de ce mémoire [2].

[1] *Biblioth. de l'Ecole des Chartes,* 1892, t. LIII, p. 187-8. — Il serait cependant injuste d'omettre le *Dictionary of christian antiquities,* de Smith et Cheethams, car il renferme d'excellents articles sur la liturgie.

[2] Il paraîtra dans l'*Université catholique,* revue des facultés libres de Lyon.



THE TERMINOLOGY OF CATHOLIC DOCTRINE

IN VIEW OF

MODERN THOUGHT AND LITERATURE

By the Rev. William BARRY, D. D.

Rector of Dorchester, near Oxford, England

I

THE QUESTION PROPOSED

As a writer for the public press, in many Reviews and Journals, during the past twenty two years, I have been struck more and more with the extreme difficulty which is caused in all attempts to discuss or defend our Catholic teaching by the want of a common ground, and a universally accepted language, on the part of ourselves who explain, and of those whom we address.

To put the matter in a nutshell, Catholic writers employ a stereotyped, old-fashioned, and hieratic form of speech, in its origin scholastic and in its development akin to the rhetorical style of sermons; e. g., in French it is stamped with the seal of the *grand siècle,* of Bossuet and Bourdaloue, — in English, it is, to a certain degree, redolent of the eighteenth century, and is stiff and formal; — in Italian it affects a pulpit amplitude, still more remote from the manner of modern times; and even in German, where differences between Catholic and non-Catholic are less prominent in the structure of books, it is not easy to prove that Gœthe, Lessing, or Heine, — to mention the most admirable writers of prose, — have much, or at all, influenced our religious teachers and apologists in their choice of words, or the colouring and setting forth of their arguments.

The consequence is a division of society into circles which are closed to one another, each having its dialect, traditions, principles, and prejudices; each ignorant or disdainful of what the other really holds, and

often incapable of understanding the issues which are in question. But, especially, as regards Catholic apologetics, we must deplore, in many instances, the fact that they do not *carry*, as a military man would say, into the enemies' ranks. They fall short of the mark; they convince only those who are already persuaded; they preach to the converted; and by the general reading public they are passed by as out of date « mediæval », and mere assumptions. What is the explanation of so great and continual a waste of energy on our part?

II

HOW THE MISUNDERSTANDING HAS ARISEN

It is due, in my opinion, to the neglect of a first principle in all teaching, but a principle more important in controversy than anywhere else. That principle, as stated in the words of Saint Thomas Aquinas, amounts to the well-known axiom : « Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur », in other terms, the teacher must begin his exposition from the mind of his pupil, and not from his own. He cannot unfold the truth objectively, as it is in itself; but he is bound to take the attitude of the disciple and advance with him, step by step, to the doctrine which he intends to reach. The process, therefore, must be subjective, individual, personal; it cannot be the same for all whom we approach; it will vary with the class of intellect, the age, habits of thought, culture, and language of our audience. Or we may say that the problem of exhibiting Catholic dogma and its preliminaries, is one which involves two terms, and a series of adaptations; the person to be taught, the doctrine which he is to learn, and the fitting of its particulars into those true principles that, as a rational human creature, he must needs already possess. The Catholic Creed is, of course, unchangeable; as laid down by the Church it can never vary; it is even capable, as the Schools demonstrate, of a scientific treatment embodied in the terminology of Aristotle and Plato. Notwithstanding all this, it must, in order to win the assent of a given period or generation, be rendered into the prevalent language, by a method of equivalence which itself comprises two distinct parts; there is need of sympathy so as to know the nature of those whom we would persuade, and of criticism, whereby to discriminate between what is true and what is false in their mental position. Unless we can speak their language correctly, we shall not be able to open communication with them at all; and unless we have grasped their meaning, how can we pass judgment on it? The Catholic teacher, then, requires a gift of tongues, — of modern tongues; and since it will not come by miracle, he is bound to attempt its acquisition by careful study. That study will

be earnest, painstaking, candid, loyal, and patient; not hoping for immediate results; not angry and disposed to make the worst of things; not imbued with a sense of bad faith and personal demerit in all who do not find themselves at one with the Christian view of ethics, esthetics, and metaphysics generally.

III

THE MODERN SITUATION

We ought not to look upon modern men and women as apostates from a Creed which they know and have rejected; but as strangers, brought up in a foreign atmosphere, little acquainted with the Bible, the Church, Schools of Theology, and the story of the great spiritual institutions from which their fathers broke away. Their condition, on the whole, is that of cultivated Romans, like Pliny, or Seneca, or Fronto, or Marcus Aurelius, when the Christian philosophy first appealed to mankind. And such will be the case even with men well versed in general knowledge, or renowned as metaphysicians, or successful in science and literature. At no time may we take for granted that these have studied Catholic dogma. For the most part, they do not even know what is its bare statement, much less on what premises we recommend it to the world at large. Striking examples of such nescience might be quoted from the present or previous generation; but we will mention only positivists like M. Littré, who was converted when he came to understand our teaching; Mr. Herbert Spencer; Professor Du Bois Reymond; the late Professor Romanes (also a convert, at the last, to Christianity) and almost every exponent in France of the materialist or the phenomenalist school. Among literary men the want of acquaintance with Catholic principles and their application is simply portentous.

Meanwhile, these difficulties, instead of being lessened as the days go by, have of late years, been singularly increased, thanks to a change in methods which has gone on simultaneously among Catholic writers, on the one hand, and modern, or secular teachers on the other. While the language of science is getting simplified, — at all events, in popular exposition, — and the multitude of average men and women are taking up the new synthesis by means of its artistic presentation in poems, essays, novels, romances, and short newspaper articles, our students have revived, and are more and more adopting an abstruse scholastic phraseology, which they learn in Latin, but are not shown how to render into the current language of their contemporaries. Thus we seem to be intensifying a trouble that was already grave and serious. The idiom into which our doctrine requires to be translated should be literary; but we

still make it technical; it ought to be as modern as that of our opponents; we keep it behind the age; and whereas all our writing, preaching and controversy must have in view the nineteenth century, we seldom or never take that century into our consideration from its own point of sight. Little, if any, effort is spent upon the excessively hard and trying problem of so dealing with the scholastic system as to strip it of its mediaeval vesture, and exhibit the essence and core of it side by side with Positivism, Monism, and other aberrations of the non-Catholic intellect. But so long as comparison is impossible, argument will be ineffective. We cannot join battle with the enemy except on a field where he will meet us. And our temptation is to abide in an entrenched, or impregnable camp while he is overrunning the world.

IV

THE DUTY OF INTERPRETATION OR CRITICISM

Let me relate here my own experience, which will give in the concrete and with brevity the sum of my contention. As a young Professor of Philosophy, it was allowed me to publish in the *Dublin Review*, — a Catholic organ of the highest standing, — many papers in which I endeavoured to rehearse the doctrine of Saint Thomas. But I found that my audience, however select, would be few, and such as could learn their Saint Thomas for themselves, without any help of mine. Happily, I had already read Goethe, Hegel, and Kant; when I wrote on Strauss, « The Old Faith and the New », many were desirous of reading me, and as I came to deal with the masterpieces of modern German, French, or English literature, I found non-Catholic magazines were quite willing to publish the thoughts and judgments of a Catholic priest, not only without alteration, but with applause. Instead of a hundred readers, I had a thousand, — precisely of that description which I desired to have; not favourable, indeed, to the special principles of our Church, but interested in all knowledge, and ready to listen, provided one would speak in terms which they could understand. Moreover, it was in this way possible to take the great modern teachers at their own valuation, and while scrupulously impartial, to bring them to the touch-stone of self-evident first principles, to establish a firm ground of discussion, and to view the ideals which they upheld in the light of reason and morality. On these terms I have been permitted to range over the whole expanse of literary and philosophical criticism in journals which everyone reads, and which contribute so powerfully to form English public opinion. I repeat, and I beg your attentive consideration of what seems to me a

momentous truth, overlooked by many Catholics — that the religious, or ethico-metaphysical, views of the multitude are now gained from literature, not from the preacher's pulpit. Hence, if we wish to know what they are thinking, it is never enough to bear in mind the formal systems promulgated in certain books; no, nor is it enough to read and criticise the manuals of science; we must become acquainted with the art of our time, and especially with its creations in poetry and romance. Our criticism will demand insight and experience; for we have upon our hands this reigning synthesis, — a complicated union of psychology, physiology, ethics, and even ontology. But the form in which it is given has none of the curious technics, the systematic procedure, the abstract formulas, the mathematical aspect, in short, — which some of us deem essential to the process of teaching. Now I should certainly maintain that unless we are duly equipped in our psychology, ethics, and so forth, we shall make but sorry critics, and had better leave the task to more competent persons. But « ars est celare artem »; it is our business, while possessing the requisite knowledge to offer it in a fashion that shall not betray the pedantry of the school. Yet we are liable, as I confess, to seem foreign and pedantic. And why? Because we have begun our exposition at the wrong end, starting from the object instead of taking our point of departure from the subject. But what then, does this change of method involve which I am suggesting as desirable and even necessary?

I go back to my own experience. At various times I have had to take in hand, for purpose of critical judgment, authors so little like one another, but all widely read and ardently believed in, — as Thomas Carlyle and George Eliot, Herbert Spencer and Professor Huxley; Amiel, Heine and Schopenhauer; Balzac, George Sand, Renan, Flaubert, Goethe, Von Hartmann, Lotze, and Friedrich Nietzche. These are but samples from a list which I might very much enlarge. And I have to report that in no single instance did I meet with an Editor who insisted on altering my expressions, or who demurred to the freedom claimed by me in handling these famous authorities. Again, I can bear witness to the effect produced on many readers by a treatment the aim and scope of which was dispassionate elucidation under the guidance of first principles. But to me it appeared that there was only one way of arriving at a result so much needed. I must allow the modern author to explain himself; I must enter into his precise meaning, see the universe and its laws eye to eye with him, sympathetically, as if all he said were well-founded and reasonable; nor must I shrink from the severe dramatic effort which a process of interpretation so living and intimate was sure to entail. I conceive, however, that the tradition in our schools with regard to « difficulties » and « objections » in a formal disputation, means no less than the psychological reproduction of them with a view to sifting

out their valuable elements, and in dismissing what in them has no worth. Enlarge the procedure, give it a literary form, and it implies that you are analysing the personality of the writer with whom you have to deal. As a fearless critic you allow to his arguments not only their substance, but their momentum; you meet them as active forces in movement, not as mere words; and from a full understanding of what they contain, you may, and often will, derive the most unexpected illustration of some important philosophical axiom. By so manipulating these materials, which threatened to be dangerous or explosive, you will transfer their energy to the Christian side. Your method, while it is sternly analytic, will prove to be also, in the long run, constructive; and you will be doing for the philosophy of the age, in your measure, that very thing which Clement of Alexandria, Saint Athanasius, and Saint Augustine did for Platonism, and which Albert the Great and Saint Thomas did for the system of Aristotle.

V

THE CATHOLIC PRINCIPLES WHICH UNDERLIE THIS METHOD

I take it that in every school of doctrine, however opposed to Catholicism, in every form of art and evolution of literature, some seed or germ is to be discovered of the Eternal Truth. We who hold the Faith are not made syncretist or eclectics at the mercy of fashionable opinions; we have our own definite maxims, our spirit and inheritance, our test and standard; but because we are thus largely endowed, we lie under the obligation to « try all things and hold fast that which is good ». In coming to the modern man, we bring our rule of faith and conduct with us; but we come to *him,* not to the vanished heathen, or the defunct mediaeval, or the Cartesian of two hundred years ago. We have not now in front of us the old orthodox Protestant, the Lutheran, or Calvinist, or Jansenist, or even the *philosophe* that followed blindly in the steps of Voltaire. The average individual whom we contemplate is a disciple of none of these schools. He is an agnostic, or a Monist, or perhaps a Mystic; in any case, what he apprehends is the infinite fulness of life in the world; he worships Nature, and is conscious, by some emotional process, of the Unknowable that lies beyond Nature as its source and its stay. If he seems to be fiercely secular, he is likewise poetical and dreamy, for the universe appears to him in an endless series of changes, as an evolution through many forms of life until it reaches the human. He is, therefore, first and last, a student of biology, with which we see him deeply in love. Science itself to him is but anthropomorphic, the vision of

a mind which has laws that are supreme over all. His point of view, though he will not own it, is geocentric; what else can it be, when the focus where he stands is himself? He is sceptical, as being wholly and utterly a subject which cannot, as Goethe often said, leap away from its own shadow. In this manner of reasoning, science and the experience of the mystic differ only as in degree, not in kind. Both are chapters of one and the same life; both appeal to the same ultimate standard; if we cannot be certain that religion is true, just as little can we affirm that science is valid; for to be human is to be anthropomorphic, and our mind is our only measure. Thus the conclusion to which many are approaching from all sides is that Religion, Art, Science, and all the forms of knowledge depend for their certitude, at last, on one identical foundation, which is the intellect of man. We may not, it has been lately argued by Mr. Balfour, make severance between them as if Religion were a dream without consistency or value, and science stood secure as the waking reality of the world. « Either accept both as forms of knowledge, or reject both », is now the cry of enlightenment. But no one proposes to reject science. Then Religion must be accepted, and on as assured grounds.

If such be the prevailing type of intellect in Europe and America, it is plain that we cannot take its proportions accurately, unless we study it by itself. The applied logic of an earlier period will be lost upon men who have left behind them not only Descartes and Locke, but Mill and even Darwin; whose conception of biology is no longer mechanical, and who have gone back for the solution of their problems to the mind and its affirmations. They do, indeed, hesitate still in the presence of those sovereign axioms; but into that presence they have come, and they recognize the absolute sway which mind, as such and by an inevitable right, must exercise in the whole domaine of knowledge. But especially as touching Religion, they now feel constrained to allow it the place so long withheld; it is native and natural to man; it is a portion of his being, not an excrescence which has fastened upon him from without; it is an element incapable of reduction to custom, fraud, or superstition; it is a normal function in us, which cannot be thought to have no object or method of its own. The experiment has been made to construe life as not needing Religion; and by the confession of the wisest, that experiment has failed. The literature of Positivism now gives place to a literature deeply tinged with Mysticism. But this implies nothing less than acknowledgment of the transcendental as an abiding reality, and is one step, and a decisive advance, towards predicating consciousness of the Supreme. Modern thought has discarded Hume; it stands much closer to Lotze than to Hegel; and it may, if it is helped onward, overcome its devotion to Spinoza, and reach the great personal affirmation of a First

Cause, at once perfect in moral attributes and capable of revealing Himself to the heart and mind of man, which the Catholic Church upholds as scientifically demonstrable and apparent in history. There is « a soul of good in things evil » ; a modicum of truth to be extracted from the philosophy that makes our intellect with its laws the test of science; that perceives life everywhere in the universe and dead « matter » nowhere ; that admits the Unknowable, or seeks God in emotional and hypnotic trance ; that reduces mechanism to a mere aspect of realities far exceeding it ; that will not allow any breach of continuity between physics and metaphysics ; that insists on explaining the seen by the unseen, the lower by the higher, and resolves into pure thought all the phenomena with which chemists deal, and which astronomers set down in their catalogues of the heavenly systems. What do these many conflicting ideas signify, but the utter ruin and defeat of Materialism ? It has been vanquished by a tardy yet sincere recognition of the mind as supreme judge of all controversies and a reality which is « sui generis », the condition and the active source of whatsoever knowledge we possess. But, surely, if this be so, we are in sight of a common ground upon which to debate and decide the whole religious problem.

VI

THIS ADVANCE TOWARDS CATHOLICISM IS SPONTANEOUS, NOT PROVOKED BY EFFORTS FROM OUR SIDE

The most significant feature in this new movement of thought is that it has come to pass by an innate or dialectical change in the minds of those concerned ; it is a spontaneous growth ; issuing from previous conditions upon which our Catholic influences have had little or no purchase. Like the Tractarian Movement among Anglicans, it sprang up outside the Church ; it has been fostered by many who detested the names of Religion, Revelation and Christianity. It would fain be pursuing its own path, at an immense distance from the creeds of old. It professes to be psychology founded upon induction ; the true Realism which takes account of all the facts and not merely of the grotesque or the horrible ; it is observant science, using literature as its note-book and shorthand register ; but with historical institutions it desires to have nothing in common. It has now reached the stage where biology and antiquity seem to be holding out hands to one another ; and it draws back at this amazing spectacle. The sceptic has been observed to tolerate the mystic ; what he cannot endure is the dogmatist. Therefore he dislikes and turns away from History, which has its own invincible methods of forcing him

to allow that some facts are objective and did come to pass before his mind was dreaming its dreams. Antiquity verified means the Christ of the New Testament, the Church of the Apostles and the Fathers; it means the conversion of Greeks, Romans and Barbarians by a religious propaganda, the ideals of which no philosophy has excelled and no civilisation has superseded. Will the modern mind confess all these things? That is the question. And I do not pretend to answer it. But I say, with assured conviction, that if the elements of the new synthesis which have life and truth in them are ever bound up into the Christian philosophy, it will come about by a process of adjustment — not by compromise but by interpretation, — and if the past affords any ground for picturing to ourselves what the future will be, then I see the development of a new language and more refined methods of psychology, even as the Church took up into herself the dialectics of the Athenian schools, and enriched her vocabulary with the copious and subtle terms of Greece. On this subject I beg leave to offer my concluding remarks.

VII

THE CONQUEST OF MODERN LITERATURE BY THE CHURCH

To me, it seems impossible, whether we regard the laws of inheritance or the Providence which over-rules events, that achievements so considerable as the philosophic systems of the last two hundred years, should pass away and « leave not a rack behind ». In like manner, the three leading nations of modern Europe — France, Germany, and England — possess a splendid and enormous wealth of literary treasures, which could not be annihilated without loss to the whole world, Catholic, Protestant and unbelieving. Now although we Catholics do reckon some illustrious names of our own in this House of Fame, yet they are not many. Even French literature during the last hundred years can boast of no more than a handful as known and admired by the reading public. In England we have one undoubted Catholic genius of the first rank, — Cardinal Newman. But in Germany, where learning and enthusiasm are not deficient, and we rejoice in our historians, philosophers and antiquarians, would it be possible to name one who is set on a level with Schiller, nay with Jean Paul Richter, not to ascend beyond these? Modern literature is, then, taken as a whole, not ours; we did not inspire it, we do not guide its march onward. Like the classics of Greece or Rome, it is a production foreign to the Church. But *those* classics, in spite of their heathen origin, have been baptized. They furnish our school books; they constitute our « Humanities »; they have lost all

their danger and become our most glorious trophy and the ornament of Religion.

Will Catholicism ever make such a conquest of the writings which have served as a modern Bible, or inspired and life-giving literature, to the past three or four generations? It may be replied that there is a difference as of negative and positive between the old classic authors and the new, inasmuch as Greeks and Latins did not intend to controvert a Religion still in the future, while these non-Catholic writers are manifestly anti-Catholic also. But here we need to draw various distinctions, according to the kind of work that is in question, and the tone and temper of its creator. A very extensive part of the modern classics may be looked upon as free from sectarian bias; while even if the aim of a history, a novel, or a poem be such as we cannot approve, many things in it will often be found to tell in favour of the true philosophy, and religious light will sometimes stream in through the surrounding darkness. Therefore we must neither condemn nor applaud indiscriminately. It is the office of criticism to point out these distinctions, and by so doing to prepare the way for what I will call a spicelegium, or anthology, chosen from the great mass of materials — gold and silver hidden among « hay, straw and stubble », of which, undoubtedly, current writings are full. But, regarding literature as destined to exert a far more immediate influence upon life and action than abstract theory can ever claim, I would suggest the parallel action of the Christian intellect, guided by Revelation, upon the rude matter furnished by heresies from age to age — the elimination of error and development of truth under fresh aspects which has followed in the train of controversies, whether we go back to early vagaries of Gnosticism, or come down to the long and perplexed debates on the subject of grace and free-will, that lasted from Luther until the final acceptance of the Bull « Unigenitus » in France. No one will deny that we have gained a deeper knowledge of the relations of man to his Redeemer, though at the cost of violent struggles and the most unhappy losses; but a gain there has been which we would not willingly surrender. The parallel I bring forward between non-Catholic literature and the first inchoate strivings of heresy or unbelief, will, as I think, hold good. And if it does, our duty is as clear in the one instance, as it was in the other. We are called upon to judge; therefore to examine, to comprehend, to distinguish, and to welcome whatsoever betrays affinities with our manner of contemplating the world, or affords a theme upon which to unfold the principles that we know to be essential for a right understanding of life. Instead of condemning all as equally worthless, — a cheap and easy way of sparing ourselves mental exertion — the critic will be intent upon discovering some rudiments, or sketches of truth in the most repulsive superstitions, idolatries, and revolutionary attempts at construction of

a new universe. He will, as in duty bound, oppose and overthrow all that he sees to be profane or immoral in such delineations; but admitting, as he ought, with Saint Augustine, that every falsehood is a distortion of some right principle or misunderstood fact, he cannot absolve himself from the task of searching until he finds the truth of which these exaggerations are a grotesque and gloomy shadow. But there is no set formula, no cut and dried method, by which this can be accomplished. It is a labour at once difficult and hazardous, yet surely indispensable, unless we would fight the air and run as at an uncertainty.

VIII

THE OFFICE IN MODERN TIMES OF AN « INDEX LIBRORUM PROHIBITORUM »

Without discussing the scope in itself of the Religious Congregation charged to exercise these duties, I may be permitted to touch upon the relation of Catholic men of letters to the subject at large, as auxiliaries in an enterprise not less vast than delicate. Thousands of volumes pour every year from the press which, in some proportion, offend against orthodox teaching; but they do so, very often, not by formal propositions or consciously-held theories, — rather by the spirit that pervades them and by implication in the shape of story-telling and, I had almost said, of allegory and parable. How are they to be refuted ? How is the evil in them to be effectively denounced ? Though they should be put into the « Index prohibitorum », — which is in many cases, not feasible, — they would still find readers, and those the likeliest to suffer from them. But, leaving to authority the province which is its own, we may, as Catholic teachers, do not a little towards lessening the power and destroying the venom of such books, journals, and pamphlets. Our weapon is accurate analysis; let us employ it on the details, and as a means of exhibiting the drift and nature of writings that cannot endure the logic of good sense and humanity. I will instance the volumes of Ernest Renan as affording an excellent material of this kind; and of another sort, although quite as mischievous, the romances published by the schools of French Realism and French Decadence. It cannot be alleged that, in dealing with these authors, we should be giving them an advertisement such as they desire; advertisement is not wanting to them; but analysis would go far to ruin their influence with the public who read and are infected before they have seen the evil. A strenuous protest from critics of authority, established upon proofs and particulars, is the one thing which these purveyors of disease would shrink before. As long as we confine ourselves to vague and general denunciation, they are safe. But analysis would kill these deadly germs by mere power of sunlight.

Thus one cannot help thinking, that Catholic men of letters need to be organised into a sort of international Guild, which among its chief duties, would reckon that of a permanent literary tribunal, with its bureau of intelligence, its division of labour, its outlook upon the publications of the day, and its staff of competent critics whose work would be to examine, analyse, and judge the productions of the modern non-Catholic press. In our Universities the Chair of Literature should be occupied with the principles of ethics and esthetics, as they stand related to the Christian dispensation and are applied, or applicable, to modern works of art. And the language to be cultivated in order to further these ends, should be as correct scientifically speaking, as possible, but also as little scholastic as possible. The form of literature is special to itself; it is not the form of science, although perfectly compatible with science. As an illustration of what criticism, thus handled may achieve, who can forbear to mention (even while dissenting from much that is in them), the « Causeries du Lundi » of Sainte-Beuve? They contain the precise mixture of historical incident, critical dissertation, and artistic skill, — conveyed in language at once refined and intelligible, — which I am here desirous of recommending for Catholic purposes.

IX

SUMMARY AND CONCLUSION

Signs, I am happy to say, are by no means wanting, of the transformation that is now required in our methods of apologetics — to which province this paper is a contribution. Twenty seven years ago, Cardinal Newman published his philosophic enquiry into « The Grammar of Assent »; it contains the justification of all that is here advanced. It regards the individual as the starting-point of conversion, and his own inevitable centre, and as more likely to be influenced by literary or informal presentation of the truth, than by systems and school-philosophies. Doubtless, he observes, « the great fundamental truths » of religion, « may be proved by an array of invincible logical arguments; but such is not commonly the method in which those same logical arguments make their way into our minds ». The method is vital, not abstract; and when it is put into words, so far as this can be done, the record is literature rather than science. « Truth is ever one and the same, and the assent of certitude is immutable », says the Cardinal, but still, « the reasonings which carry us on to truth and certitude are many and distinct, and vary with the enquirer ». Again, the sense by which an individual decides that he ought to believe, ought to become a Christian, ought to join the Catholic

Church, is the man's own; not that of his teacher or informant, but his own mind and will, personal, peculiar to himself, incommunicable. Since it is all this, it determines the special character of the arguments, and the style and cast of the language, by which alone he can be brought onward until he enters the Ark of Salvation. For « no science of life, applicable to the case of an individual, has been, or can be written ».

Lately, considerations drawn from the same phenomena have led M. Blondel of Arras to undertake a synthesis of the procedures which are allowable in apologetics; and his mode of thinking is singularly in accord with that of Cardinal Newman. It substitutes the concrete for the abstract, completes the scientific intellect by adding to it the practical reason, brings in life itself as a factor which assimilates and governs all the processes of reasoning, and therefore it makes of religious enquiries, arguments and methods, as bearing on practice, a strictly personal matter. This, I say, means the subordination of general statements, however true and axiomatic, to literary forms; it denotes the entrance into apologetics of literary criticism as needed for the very purpose of driving arguments home in the given case. And it opens the question how far we have provided, in our University training and teaching, the instruments by which that criticism may be made as effective as the importance of the task assigned to it demands.



ZUR ARCHÆOLOGIE

DER PATERNOSTER-SCHNUR

Von Thomas ESSER, ord. præd.

(Rom)

Einleitung

In Büchern über christliche Altertumskunde findet man nur höchst selten jenes Zählmittel erwähnt, dessen unsere Altvorderen sich bei ihren Gebeten bedienten. Und doch kommt dasselbe auf Kunstwerken aller Art, sei es der Malerei oder der Bildhauerei, sehr häufig vor; ja manchmal war es selbst ein wahres Kunstwerk, das nicht weniger wie alle anderen Beachtung verdient. Wird aber dieser Gegenstand der Andacht, der auch in der Kulturgeschichte seinen Platz hat, vorübergehend einmal berührt, so geschieht es gewöhnlich in unrichtiger Weise. Man verwechselt nämlich fast immer die Paternoster-Schnur mit einem andern Zählmittel für Gebete, das später an ihre Stelle trat, nämlich mit dem Rosenkranz.

Da eine Zählschnur für Gebete von Alters her in der Kirche bestand, so war es natürlich, dass dieselbe bei der Einführung des Rosenkranzes herübergenommen oder vielmehr verwendet wurde, um die in ihm üblichen Gebete abzuzählen. Dass es thatsächlich so geschah, erhellt z. B. aus den Worten des Breslauer Weihbischofs Johannes vom 29. März 1481: « qui... rosarium dixerint, et in singulare insigne fraternitatis Paternoster apud se portaverint... [1] ». Denselben Ausdruck braucht Bernardus Lutzeburgensis mit Beziehung auf das Jahr 1480: « signum fraternitatis (d. h. der Rosenkranz-Bruderschaft), quod vulgo Paternoster dicitur, collo ejus applicavit [2] ». Ja, nach und nach nahm die Paternoster-Schnur vom Rosenkranz selbst ihre feste Gestalt an, d. h., es wurde in ihr nur die Zahl von Knoten oder Körnern ange-

[1] « Annales Ordinis Prædicatorum », Rom., 1756, I. Append. col. 210.
[2] « Sermones novi de Rosario BB. V. M. »; Colon., 1516, serm. 27.

bracht, die man zur Verrichtung der Rosenkranz-Gebete nötig hatte. So kam es, dass allmählich Zählschnur und Rosenkranz gleichbedeutend wurden, ja dass sich sogar der alte Name für jene, Paternoster, verlor, und der Name vom Rosenkranz auf das bei seinen Gebeten verwendete Zählmittel überging. Seitdem findet das Umgekehrte von dem statt, was bei der Einführung des Rosenkranzes der Fall war : damals bediente man sich der uralten Paternoster-Schnur auch, um die beim Rosenkranz üblichen Gebete zu zählen ; jetzt bedient man sich des Rosenkranzes auch, um etwaige andere Gebete in bestimmter Wiederholung zu verrichten. Es ist daher sehr begreiflich, dass sich uns, wo immer von einer Zählschnur für Gebete die Rede ist, gleich der Gedanke an den Rosenkranz nahelegt, ja aufdrängt. Der geschichtliche Sinn fordert indessen, dass wir das eine nicht mit dem andern verwechseln. Wenn auch in der Zeit des Überganges vielleicht manchmal das eine für das andere genommen wird, so dass es für uns zweifelhaft bleibt, ob das, was Paternoster-Schnur genannt wird, gleichbedeutend mit dem Rosenkranz ist, so muss uns doch als Regel gelten, diese Gleichstellung oder Gleichheit nur da zu behaupten, wo sie in den begleitenden Worten oder in den Umständen begründet ist [1].

Um zu zeigen, wie leicht, bei der Macht der Gewohnheit und dem Mangel an geschichtlicher Feinfühligkeit, jene Verwechselung, von der wir reden, Platz greift, möge das folgende Beispiel genügen. Von der heiligen Klara von Assisi (gest. 1253) wird berichtet, dass sie in Ermangelung einer Paternoster-Schnur wieder zu der alten Art und Weise mit Steinchen zurückgekehrt sei, um ihre Vater unser zu zählen. « Cum signacula non haberet, quorum evolutione diceret Pater noster, congerie lapillorum suas oratiunculas Domino numerabat [2] ». Surius gibt in seinen Heiligen-Geschichten diese Stelle gerade so wieder, mit dem Unterschied, dass er an Stelle von Pater noster das gleichbedeutende « orationes dominicas » setzt [3]. In dem Auszug, den der Kölner Kartäuser Zacharias Lippeloo aus Surius machte, wurde diese Stelle jedoch folgendermassen umgestaltet : « Studium orationis adeo illi amicum erat, ut congerie lappillorum suas oratiunculas (dass es sich um das Vater unser handelte, wird nicht mehr ausgedrückt) Domino numeraret, cum signacula, quae rosaria vocamus, ad manus non haberet [4] ».

[1] Noch in dem 1596 angelegten Inventar der jetzigen K. K. Ambraser Sammlung in Wien werden u. a. aufgeführt « allerlay geschmelzte gleserne medeyen, Pluemen, schnier, Paternoster und Keten gar schen gemelzt uned vergult ». (v. Sacken, « Die K. K. Ambraser Sammlung », Wien, 1855, II. 123, Anm. 1.) Diese « Paternoster », welche noch jetzt vorhanden sind, sind unsere gewöhnlichen Rosenkränze.

[2] « Acta SS. » tom. II, Aug. ad diem 12, cap. 1, n. 4. Ed. nov., p. 755.

[3] Colon. Agrip., 1579, IV, 635 ; August. Taurin., 1877, VIII, 270.

[4] « Vitæ Sanctorum ». Brixiæ, 1601, III, 186.

Ähnliche Verwechselungen werden uns im Lauf unserer Abhandlung noch oft begegnen. Ja hauptsächlich um diese Verwechselung von Paternoster-Schnur und Rosenkranz aufzudecken und für die Zukunft zu verhüten, haben wir die vorliegende Untersuchung angestellt. Wir dehnen dieselbe daher auch nur bis zu jener Zeit aus, wo Name und Sache der Paternoster-Schnur zu verschwinden beginnt, um dem Rosenkranz als Alleinherrscher das Feld zu räumen. Das geschah allmählich, wie wir sehen werden, am Ende des 15. und im Anfang des 16. Jahrhunderts.

Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob nachher nicht auch andere Gebete an besonderen Zählschnüren verrichtet worden wären. Gleich im Anfang des 16. Jahrhunderts wurde von einem Camaldulenser, dem seligen Michael Pini von Florenz (gest. 1522) ein sog. Gebetskranz des Herrn (corona Domini) eingeführt. Worin derselbe besteht, lernen wir am besten aus der Bulle kennen, mit der Papst Leo X. denselben am 18. Februar 1516 bestätigte, indem er ihm zugleich einige Ablässe verlieh. In dieser Bulle sagt der Papst : « Wir haben jüngst durch glaubwürdigen Bericht vernommen, dass einem ältern Einsiedler, der bereits 15 Jahre in der Abgeschlossenheit einer engen Zelle in der Einsiedelei von Camaldoli in grosser Strengheit lebt, wie man glaubt, auf Eingebung des Herrn, von dem jeder gute Gedanke kommt, der Einfall gekommen ist, es könne zur Ehre unseres Erlösers und Herrn Jesus Christus und zur Erbauung der Gläubigen gereichen, wenn sie dazu angeleitet würden, zu Ehren der Jahre, die unser Herr Jesus Christus auf Erden gelebt hat, aus 33 Vaterunsern, mit Einschiebung von 5 Gegrüsset seist Du, Maria, so zu sagen, einen Gebetskranz des Herrn zu verfertigen — ähnlich wie die Christgläubigen nach alter und sehr allgemeiner Übung zu Ehren der seligsten Jungfrau Maria, entsprechend der Zahl der Jahre, die sie, wie man glaubt, in dieser Welt gelebt hat, 63 Gegrüsset seist Du, Maria mit Einschiebung von 7 Vaterunsern zu beten pflegen : welche Andacht man Gebetskranz Marias (corona Virginis) nennt. Der Urheber dieser Andacht hat uns in aller Demut ersuchen lassen, den Gläubigen, die diesen Gebetskranz des Herrn üben, einen Ablass zu verleihen, um ihre Andacht dadurch um so mehr anzuspornen. Dieser Bitte entsprechend heissen wir die vorstehende Art zu beten gut, bestätigen sie und wollen, dass sie Gebetskranz des Herrn (corona Domini) genannt werde... [1] ». — Die Verfasser der Jahrbücher des Ordens fügen hinzu, dass der Urheber dieser Andacht die entsprechenden Zählschnüre bereits seit dem Jahre 1506 verteilt habe, dass er auch eine derselben

[1] Mitgeteilt in Augustinus Florentinus (Fortunius), « Historiæ Camaldulenses », Florent., 1575, pars I, p. 293, und in Mittarelli et Costadoni, « Annales Camaldulenses », tom. VII (Venet., 1764), p. 4. — Andere Ablässe verliehen die Päpste Gregor XIII., Sixtus V. und Clemens IX. « De salute gregis », d. d. 20 Jul. 1674.

durch Peter Bembo der Herzogin von Urbino, Eleonora Elisabeth Gonzaga, habe überreichen lassen. Zum Sterbejahr des Erfinders (1522 ; ibid. p. 29) bemerken die genannten Geschichtschreiber, dass er selbst die Kügelchen zu seinen Gebetsschnüren aus Tannenholz gedrechselt habe, und dass der Obere der Kongregation, mit deren Zustimmung, eine solche von ihm verfertigte Gebetsschnur dem gerade in Florenz anwesenden Papst überreicht habe, der dann die vorstehend mitgeteilte Bestätigung erteilt habe [1].

Um dieselbe Zeit kam der bei den Franziskanern noch jetzt übliche Gebetskranz von 72 Ave Maria, ebenfalls zu Ehren der (nach einer andern Mutmassung berechneten) Lebensjahre der seligsten Jungfrau, auf. Gleichzeitig wurden auch noch andere Andachten mit entsprechenden Gebetsschnüren eingeführt, und im Lauf der Zeit nahm deren Zahl so überhand, dass wiederholt sogar kirchliche Verbote dagegen erlassen werden mussten [2].

Dabei bleibt aber die Thatsache bestehen, dass der Rosenkranz und das auf ihn berechnete Zählmittel die ältere Paternoster-Schnur verdrängte und ganz in ihre Rechte eintrat. Diese ältere Gebetsschnur ist es also, die uns im Folgenden beschäftigt.

1. Grund einer Zæhlschnur beim Gebet. — Ihre Notwendigkeit.

Die erste Frage, die sich uns aufdrängt, ist die, wie es denn gekommen sei, dass man sich einer Zählschnur bei der Verrichtung von Gebeten bediente. Diese Frage findet ihre naturgemässe Antwort in der Thatsache, dass wir mit unseren mündlichen Gebeten auf die Wiederholung angewiesen sind.

Die Wiederholung eines und desselben Gebetes ist in der That so

[1] Über den seligen Michael Pini, der, bevor er (1502) in Camaldoli das Kleid des heiligen Romuald nahm, am Hofe Lorenzo's von Medici Mundschenk war, vgl., ausser den angeführten, Razzi, Silvanus, « Vite de' Santi e Beati Toscani ». Fiorenza, 1593, pp. 827 ff; — Ders., « Le vite de' Santi e Beati dell' Ordine di Camaldoli », Fiorenza, 1600, fol. 115 ff.; — « Acta SS. », tom. V, Oct. inter prætermissos, p. 5 und an einigen anderen Stellen ; — Bucelinus, « Menol. Benedict. » ad diem 21 Jan., Veldkirch, 1655, p. 60 ; — Significazione ed origine della corona del Signore. Della corona di Nostro Signore Giesù Cristo, nomata di Camaldoli. Origine, indulgenze e modo di recitarla. In Napoli, 1711. Die hier angegebene Art und Weise diesen Gebetskranz zu verrichten, besteht darin, dass dreimal 1 Ave Maria, 10 Paternoster und 1 Gloria Patri, dann noch ein 1 Ave, 3 Pater und wieder 1 Ave gebetet wird. Man könne auch zu jedem Vater unser Betrachtungen hinzufügen, wozu das Büchlein die Anleitung gibt. — Mugnotius, « Descriptio eremi Camaldul. », Rom., 1570, p. 9 sagt, die 5 Ave Maria würden zu Ehren der fünf Wunden des Heilandes gebetet. — Metodi devoti per recitare... la corona del Signore, colla vita del B. Michele erem. Camaldol., istitutore della detta corona. Roma, 1862.

[2] Vgl. Esser, « Unserer Lieben Frauen Rosenkranz », Paderborn, 1889, S. 171 f.

sehr in der Natur des Menschen und im Wesen des Gebetes begründet, dass wenige Worte zur Erklärung genügen [1].

Hätten wir auch nicht so herrliche Beispiele oftmaliger Wiederholung eines und desselben Bitt-Gebetes oder eines und desselben Lob-Gebetes in den Psalmen des alten Testamentes und in den Berichten des Evangeliums, ja in dem Vorbild des göttlichen Heilandes selbst, so würde unsere eigene Erfahrung uns bald belehrt haben, dass es für gewisse Seelenstimmungen keinen andern Ausdruck im Gebete gibt, als oftmalige Wiederholung desselben Wortes.

Denn wie der Wind, der saust,
Und wie das Meer, das braust,
Wie's Laub sich rauschend regt,
Wie's Wasser wallt, bewegt;
Und wie der Zephyr lacht,
Der kost mit Rosenpracht;
Und wie der Drossel Schlag,
Der Taube Girr'n im Haag:
So hat die Liebe gross
Auch eine Weise bloss [2].

Das ist sozusagen ein Naturgesetz für uns, an das wir uns gebunden, ja, wenn man will, durch das wir uns gehemmt fühlen — wenn immer unser Herz unter einer starken Gemütsbewegung in schnellerm Takte schlägt: im höchsten Jubel unserer Seele nicht weniger, als im tiefsten Schmerz, im Aufschwung reinster Liebe zu Gott gerade so gut, wie im niederdrückenden Gefühl der Not. Selbst in unserm Gebete mutet uns dann nur eine Art von Kehrreim an.

Auch der scheinbare Widerspruch zwischen dem Gebot, allzeit zu beten, und dem Verbot, beim Gebete viele Worte zu machen, findet eine natürliche Lösung in der oftmaligen Wiederholung eines und desselben Gebetes.

Daher finden wir auch zu allen Zeiten gerade bei denjenigen, die uns, was den innern Verkehr mit Gott betrifft, Muster sein können und sollen, dass sie ihrer Andacht in häufiger Wiederholung desselben Gebetes Luft machten. Nur so schienen sie das Verlangen sättigen zu können, ihr Herz vor Gott zu eröffnen.

Auch die Kirche selbst, die doch wohl die rechte Art, das Gebet zu üben kennen muss, hat ihren Kindern zu allen Zeiten oft zu wieder-

[1] Ausführlich haben wir diesen Gegenstand behandelt in «U. L. Fr. Rosenkranz», S. 45 ff.

[2] Iacinto Verdaguer, «Catalaunische Lieder». Deutsch, von Clara Commer, Münster, 1891, S. 23.

holende Gebete aufgelegt. So wurden z. B. den Büssern bereits vom achten Jahrhundert an nach den Bussbüssern nicht selten zwanzig, fünfzig und mehr Vaterunser vorgeschrieben. Ebenso legten die Ordens-Satzungen den Laienbrüdern eine Anzahl von Vaterunsern als tägliches Pflichtgebet auf; vom zwölften Jahrhundert an kam dazu auch das Ave Maria in ebenso oftmaliger Wiederholung.

Mit dieser Art zu beten ist aber die Notwendigkeit eines Zählmittels von selbst gegeben. Will man nämlich eine bestimmte Anzahl von Gebeten verrichten und in dieser Zahl nicht irren, so muss man sie eben zählen. Wie hätte z. B. der selige Andreas de Galleranis (gest. 1251) die 500 Vater unser und Gegrüsset seist Du, Maria, welche er täglich verrichtete, in dieser Zahl richtig beten können, wenn er sich dazu nicht eines Zählmittels bedient hätte? Von diesem Stifter der berühmten Gesellschaft della misericordia in Siena, von welcher so häufig im Leben der heiligen Sienesin Catharina die Rede ist, wird nämlich so berichtet, dass er täglich, sei es bei Tag oder bei Nacht, zum mindesten 500 Mal das Gebet des Herrn und den englischen Gruss verrichtet habe; wenn immer aber der Krankendienst ihm mehr Zeit gelassen, habe er noch dreimal 500 Vater unser und Ave Maria mit aller Inbrunst hinzugefügt [1]. Wenn von ihm also auch nicht ausdrücklich berichtet wird, dass er sich eines Zählmittels bei diesen Gebeten bedient habe, so dürfen wir das wohl als selbstverständlich annehmen. — Von der seligen Benvenuta Bojani (gest. 1292) lesen wir, dass sie täglich tausend, an den Samstagen zweitausend, und am Feste Maria-Verkündigung dreitausend Ave Maria gebetet habe [2]. Auch von den Dominikanerinnen im Kloster Unterlinden bei Colmar wird berichtet, dass Einige täglich tausendmal und zuweilen sogar zweitausendmal an einem Tage die heiligste Gottesmutter mit dem englischen Gruss verehrten [3]. Das gleiche thaten die Dominikanerinnen von Kirchberg bei Haigerloch [4]. Offenbar bedurften sie alle eines Zählmittels, das ihnen bei diesen Gebeten gleichsam als Leitfaden diente.

Irgend ein Zählmittel nun war wohl leicht gefunden; bei der Wiederholung von Gebeten kam es aber darauf an, eine solche Zählweise einzuführen, die der nötigen Sammlung keinen Eintrag thue.

[1] « Acta SS. », tom. III, Mart. ad diem 19, p. 54 (cap. 1, n. 7).
[2] « Vita della B. Benvenuta Bojani », Venez., 1667, lib. 1, cap. 11. — « Acta SS. », tom. XIII, Oct. ad diem 29, p. 152 (cap. 1, n. 3).
[3] Pez, « Bibl. ascetica », Ratisbon., 1723, tom. VIII, Übers. von Clarus, Regensb., 1863, S. 66.
[4] « Alemannia, Zeitschr. für Sprache, Literatur und Volkskunde des Elsasses, Oberrheins und Schwabens ». Von Birlinger, Bonn, 1884 (XII).

2. Allmæhliche Einführung der Zæhlschnur.

Für eine kleine Anzahl von Gebeten hätten immerhin die Finger ausgereicht; für eine grössere Anzahl jedoch waren diese, wegen der nach Zehn notwendigen Wiederholung der Zählung, nicht zuverlässig genug. — Man musste also auf ein anderes Mittel sinnen.

Vom Abte Paulus, der im vierten Jahrhundert in der Wüste Therme lebte (gest. 341), berichten die alten Geschichtsschreiber, dass er täglich dreihundert bestimmte mündliche Gebete verrichtet und, um sich bei deren Zählung nicht zu verrechnen, ebensoviele Steinchen in den Schoss genommen habe, die er, eines nach dem andern, je nach den einzelnen Gebeten hinausgeworfen habe [1].

An Stelle dieser unbequemen Zählweise bediente man sich später einer Schnur, in der man ebensoviele Knoten machte, oder ebensoviele Fruchtkörner oder Steinchen einreihte, als man Gebete verrichten wollte. Diese Schnur nannte man, wie das meistens an ihr verrichtete Gebet, schlechthin Paternoster, und das Beten an derselben wurde im Küchenlatein auch wohl patere genannt [2].

In Nivelles (fläm. Nyvel) in der belgischen Provinz Brabant wird noch jetzt eine Schnur mit einigen Kügelchen verwahrt, die der Überlieferung zufolge der im Jahre 659 daselbst verstorbenen heiligen Abtissin Gertrud, Tochter Pipin's I., gehört hat [3].

[1] Sozomen, « Hist. eccles. », lib. 4, cap. 29 : Ac ne forte aberraret ab integro numero, trecentis lapillis in sinum suum congestis, ad singulas precationes singulos projiciebat lapillos (καθ' ἑκάστην εὐχὴν ψηφῖδα ἐκρίπτει). Absumptis igitur lapillis planum fiebat, orationes numero lapillorum æquales jam completas esse. — Dasselbe berichtet Palladius, « Hist. Lausiaca » (Vitæ Patrum, ed. Rosweyd, lib. 8, cap. 23) und Nicephorus Callist., « Eccles. hist. », lib. 11, cap. 36. (Migne, « Patrol. græca », tom. 146, col. 702). — Daher sogar die alten Bezeichnungen für zählen: ψηφίζειν, calculare. — Der englische Einsiedler, S. Godric, der im 11. Jahrhundert lebte, bediente sich ebenfalls zur Abzählung seiner Gebete gewisser Steinchen (« Libellus de vita et miraculis S. Godrici », Surtees Society, tom. XXIV (1847), p. 225 f. — « Acta SS. », tom. V, Maj. ad diem 21, pp. 68 ff). Aber sein Freund und Lebensbeschreiber, Reginald, Mönch von Durham, berichtet weder, ob die lapides calculares durch eine Schnur verbunden oder lose waren, noch auch, welche Gebete er mit diesem Hilfsmittel verrichtete.

[2] Si vult minus psallere et non pult patere (vorher werden nämlich Pater noster vorgeschrieben), prosternat se frequenter in orationibus, videlicet vicibus centum et dicat Miserere mei Deus et dimitte Domine delicta mea. Hoc faciat pro uno die. Pœnitentiale S. Bonifatii: Binterim, « Denkwürdigkeiten der kath. Kirche », Mainz, 1831, VII/I, 116. Diese Bussordnung des heiligen Bonifatius ist bei Marzohl und Schneller, « Liturgia sacra, oder die Gebräuche und Altertümer der kath. Kirche », Luzern, 1837, Bd. III, Beilage A p. XIII, aus einer Handschrift des 11. Jahrhunderts in der Stiftsbibliothek zu Einsiedeln abgedruckt.

[3] Sedulius, « Historia Seraphica », Antverp., 1613, « Comment. ad vitam S. Claræ », p. 552, bezeugt, dass er diese Körner zu seiner Zeit an Ort und Stelle gesehen habe. — Etwas später finden wir dieselbe erwähnt von Justinus Miechoviensis, « Discursus prædicabiles super litanias Lauretanas », Paris, 1642, Disc. 323. — Dann wieder (mit einigen Verwechselungen) von Johannes Croiset (ital. Ausg. der « Esercizi di pietà », Ottobre VII, Venez., 1737, p. 163).

Auch in Gräbern hat man mehrfach Überbleibsel solcher Gebetsschnüre aus älterer Zeit gefunden. Im Jahre 1628 wurde in Magdeburg der Leib des 1134 gestorbenen heiligen Erzbischofs Norbert, des Stifters der Prämonstratenser erhoben. Im Grabe fand sich eine Anzahl gläserner Kügelchen, durch die ein Faden gegangen, der aber im Lauf der Zeit in Staub zerfallen war.

Etwas später als der heilige Norbert, nach der Mitte des 12. Jahrhunderts, starb bei Palermo die heilige Rosalia. Bei der Eröffnung ihres Grabes im Jahre 1624 fand man ebenfalls eine Anzahl durchlöcherter, an Grösse ganz verschiedener Körner, die man als Bestandteile einer Gebetsschnur anerkannte. Auf dieser Thatsache baute die sizilianische Einbildungskraft einen geistlichen Roman auf, dem es gelang, der heiligen Rosalia den Rosenkranz in die Hand zu spielen, ja sogar den Ursprung des Namens dieser Gebetsweise von jener Heiligen herzuleiten [1].

Wenden wir uns den ältesten Denkmälern der Gebetsschnur zu, so sind es zunächst einige ungewisse Überlieferungen, die wir zu prüfen haben.

In der altdeutschen Beicht Karls des Grossen (in der kaiserlichen Hofbibliothek zu Wien, veröffentlicht von Lambeck, Commentar. de Biblioth. Cæsar., Vien., lib. 11, 12, 298) heisst es : « Ih gihu daz ih mine funt divillola so ne lerda so se indar anthaizo uuard ». Das heisst wörtlich übersetzt : « Ich bekenne, dass ich meine Schnurgebete (besser : Gebetsschnur) so nicht lehrte, als sie mir aufgegeben ward ». Das wäre also ein Zeugnis aus dem 8. Jahrhundert dafür, dass man sich beim Beten behufs Zählung der zu verrichtenden Gebete einer Schnur mit Knoten oder Körnern bediente. Allerdings müssen wir hinzufügen, dass nach Anderen das mine funt divillola hiesse : meine aus der Taufe gehobenen Paten [2].

Gewöhnlich denkt man auch an eine solche Zählschnur bei der Vorschrift des Konzils von Celichyth [3] in England vom Jahre 816 über die für die Seelenruhe eines verstorbenen Bischofs zu verrichtenden Gebete : « Singuli servorum Dei diem jejunent, et triginta diebus canonicis horis expleto synaxeos (al. : expleta synaxi), et septem beltidum Pater noster pro eo cantetur : et hoc expleto tricesimo item die obitus sui etc. [4] ». Auf den ersten Blick sieht man, dass diese Stelle, so wie sie vorliegt, fehlerhaft ist. Alles kommt auf die Erklärung der Worte « septem

[1] « Acta SS. », tom. I, Sept. ad diem 4, p. 313 (n. 142), p. 338 (n. 257 f.) mit Abbildungen. — Stiltingius, « Acta S. Rosaliæ virg. solitar. ». Antverp., 1748. — Esser, « U. L. Fr. Rosenkranz », S. 141 ff.

[2] Marzohl und Schneller, « Liturgia sacra », III, 43.

[3] Hefele, « Konziliengeschichte » (1) IV, 7 : « Celchyt oder Calchut ».

[4] « Collectio Conc. », Labbe VII, 1484 ; Mansi, XIV, 355 ; Harduin IV, 1222 ; Wilkins, Conc. Angl.

beltidum Pater noster » an. Dominikus Magri hält beltis für ein « instrumentum ad preces et orationes dominicales salutationesque angelicas dinumerandas, sicut cum corona seu rosario hodie calculamus [1] ». Spelman erklärte daher dieses Wort geradezu für unsern Rosenkranz, und leitete es von dem Anglo-Sächsischen belt i. e. cingulum ab [2]. Du Cange meinte dazu allerdings sehr zurückhaltend : « an rosarii usus ea tempestate exstiterit, jure addubitari potest [3] ». Und auch Mabillon sagt : « Mihi vero rosarium videtur esse recentius inventum ; sed tamen (fügt er zur Erklärung hinzu) certum, ut jam dixi, orationum dominicarum numerum illis verbis « beltidum Pater noster » signari, perspicuum videtur [4] ». Andere hielten die Ableitung von Belt bei (ohne dieses Wort mit dem Rosenkranz gleichzustellen), und deuteten die Stelle in dem von Magri angegebenen Sinne : es sollen sieben Belten von Vaterunsern für ihn gesungen werden. Dabei blieb allerdings der Genitiv : beltidum unerklärt. — Karl Magri sagte im Zusatz zu der Erklärung seines Bruders : « Septem beltidum puto vices significare, quod ab Hispanis siete bueltas, italice sette volte, id est septem vices, a volvendo verbum vulgariter deductum ». Diese Erklärung dürfte manchen zu spanisch erscheinen. — Schilter schlug in seinem Glossarium (ad voc. betlid) eine andere Ableitung vor, die auch in die spätere Ausgabe des Du Cange von Henschel (Paris 1840) überging : « Schiltero videtur, Pater noster non jungi cum beltidum, sed interpunctionem ita debere ordinari : Expleto synaxeos et septem beltidum, scil. officio, tunc Pater noster pro eo cantetur. Beltidum transpositione literarum pro betlidum scriptum esse censet, h. e. precum carminicarum sive psalmorum, ex bet = preces, et lidum (Germ. Lied) = cantio ». In dieser Fassung fände das et vor beltidum seine ungezwungene Erklärung, und ebenso der vermutliche Genitiv : beltidum. Canonicis horis würde dann heissen : zu den durch die kirchliche Ordnung bestimmten Stunden. Freilich drängt sich wie von selbst die Erwiderung auf, dass das Konzil nicht Bestimmungen für Deutschland, sondern für England traf, und dass die betreffenden alt-englischen Wörter biddan (beten) und leoth (Lied) sich nicht so leicht zu Betlied zusammensetzen lassen. Die beste Erklärung scheint die von Haddan und Stubbs gegebene zu sein : It seems now natural to derive the word from Bel (Anglo-Saxon) = a bel, and Tid (Anglo-Saxon) = time, and explain it in reference to the seven Canonical Hours at which the prayer bell rang [5]. Dem Sinne nach käme das auf die vorhergehende Erklärung hinaus : an 30 Tagen soll zu den

[1] « Hierolexicon », Venet., 1735, p. 73, ad voc. beltis.
[2] « Glossarium archæol. », ad voc. beltis.
[3] « Glossarium », ad voc. beltis.
[4] « Præf. in sæc. V. Ord. S. Bened. » n. 125.
[5] « Councils and Ecclesiastical Documents », Oxford, 1871, III, 585 Anm.

kirchlich festgesetzten Stunden nach Beendigung der Kommunion und der 7 Tagzeiten das Paternoster für ihn gesungen werden.

Lassen wir also diese ungewissen Zeugnisse auf sich beruhen, um uns unzweifelhaften Denkmälern zuzuwenden. — Um das Jahr 1040 wird von der Gräfin von Mercia Godgifu (gewöhnlich Godiva oder auch Godgiva genannt), Gemahlin des Grafen Leofric, berichtet, sie habe alle ihre Schätze auf das von ihr gegründete Kloster Coventry verwendet und für sich nur eine Anzahl von Edelsteinen behalten, die in einen Faden eingereiht waren, und die sie bei ihren Gebeten durch die Finger gleiten liess, um in der Zahl der Gebete nicht zu irren : « circulum gemmarum, quem filo inseruerat, ut singularum contactu singulas orationes incipiens numerum non prætermitteret ». Als sie dem Tode nahekam, liess sie diesen Gemmen-Reif einer Statue der allerseligsten Jungfrau Maria um den Hals hängen. Der Wert des Gemmen wurde auf 100 Mark geschätzt [1].

Eines billigern und einfachern Zählmittels bediente sich bei seinen Gebeten der selige Dominikaner Romäus de Levia, der 1261 in Carcassonne starb. Von ihm berichtet Bernardus Guidonis, dass er eine besondere Andacht zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria gehabt habe, und dass er sich an dem süssen Engelsgruss nicht habe sättigen können, so dass er denselben täglich tausendmal gesprochen habe. Gewiss könnte man es, wie wir früher sagten, von vornherein als sicher annehmen, dass er sich zu dieser Andacht eines Zählmittels bedient habe. Der genannte Schriftsteller berichtet dieses aber auch ausdrücklich, da er sagt, Romäus habe noch in seinen letzten Augenblicken seinen Brüdern die Andacht zu Jesus und Maria auf das eindringlichste empfohlen, und sei dann im Herrn entschlafen — « cordulam cum nodulis, quibus mille Ave Maria in die numerare solitus erat, firmiter manu tenens [2] ».

Aber nicht alle Ordensleute bedienten sich so einfacher Zählschnüre

[1] Guil. Malmesburiens., « De gestis pontificum Anglorum », lib. 4, cap. 4. Vgl. Waterton, « Pietas Mariana Britannica », London, 1879, II, 16 ff. — Da in einem andern Bericht (Roger. Hoveden., « Monastic. Anglic. », I, 305, col. 1) die Andacht Godgifu's zur heiligsten Gottesmutter mit Nachdruck hervorgehoben und gesagt wird, dass die von ihr erbaute Klosterkirche « zur Ehre Gottes und der heiligen Maria » geweiht war, so hat man in jener Gebetsschnur in Ernst den Rosenkranz erblicken wollen. So sagt Mabillon (« Annal. Bened. », IV, 462, ad ann. 1044) : « Prædictum circulum gemmarum genus quoddam Rosarii fuisse verisimillimum est ». Auch Bridgett, « Our Lady's Dowry », London (3), p. 203 neigt zu dieser Ansicht. Indessen sagt derselbe Mabillon anderswo (« Præf. in sæc. V. Ord. S. Bened. » n. 126) : « An inter orationes illas, quas tactis singulis circuli globulis recitabat Godiva, censenda sit salutatio Deiparæ Virginis, non satis liquet ». Deshalb wollen auch die Bollandisten (« Acta SS. », tom. I, Aug. ad diem 4, « Vita S. Dominici » n. 398, p. 433) in diesem Beispiel nicht den Ursprung des Rosenkranzes oder auch nur eine Spur desselben sehen. Vergl. Esser, « Geschichte des englischen Grusses » im « Hist. Jahrbuch » (München, 1884), V, 88 ff.

[2] Echard und Quétif, « Scriptores Ord. Præd. », Paris, 1719, I, 161. — Es heisst eine vorgefasste Meinung bis zum Unverstand ausdehnen, wenn man in dieser Andachts-Übung einen Beleg für unsern Rosenkranz finden will.

bei ihren Gebeten, wie der selige Romäus. Vielmehr scheint schon um diese Zeit ein gewisser Aufwand und eine Art Prunksucht mit diesem Andachts-Gegenstand getrieben worden zu sein. Ein Kapitel der Römischen Dominikaner-Provinz zu Orvieto verbot nämlich bereits im Jahre 1261 den Laien-Brüdern zu kostbare und für ihren Stand unpassende Gebets-Schnüre : « Item inhibemus omnibus fratribus Conversis, quod Paternoster de ambra vel corallo non portent ; qui portare præsumpserint, per Priores priventer iisdem [1] ». Der Geschichts-Schreiber, dem wir diese Mitteilung entnehmen, knüpft daran die verfehlte Bemerkung : « Communis igitur erat omnibus delatio rosarii seu coronæ ». Davon hätte ihn schon der Umstand abhalten sollen, dass das Verbot bloss von den Laienbrüdern redet. Wegen der bestimmten Anzahl von Paternostern, die sie nach der Vorschrift des Ordens beten mussten, hatten sie nämlich eine solche Zählschnur nötig. Dazu wurde erst im Jahre 1266 auf dem General-Kapitel des Dominikaner-Ordens in Trier vorgeschrieben, dass die Laien-Brüder ebensooft, als sie ihrem Pflichtgebet gemäss das Vaterunser zu beten hätten, auch das Ave Maria hinzufügen sollten [2]. Von dem seligen Marcolinus aus dem gleichen Orden (gest. 1397) erzählt sein Zeitgenosse und Freund, der selige Kardinal Johannes Dominici in einem Brief an den Ordens-General Raymund von Capua (vom Jahre 1398), er habe sich, obgleich er Priester gewesen, nach Art der Laienbrüder eines Paternosters von 100 Knoten bedient, um ebensoviele Vater unser und Gegrüsset seist Du, Maria daran zu beten : « Quidam puerulus, eo jam decrepito (er wurde über 80 Jahre alt), assistebat in cella, a quo non poterat sacras devotiones abscondere. Hic perceperat, quod in cella ante quandam imaginem Virginis Matris dilectum Filium tenentem in ulnis sedule orabat dicens centum Pater noster, et totidem Ave Maria, Paternoster more conversorum, quamvis esset Dei sacerdos, habens apud se centum [3] ». — Auch den Augustiner-Eremiten verbot das Provinzial-Kapitel in der Einsiedelei von S. Severo di Centocelle : « cingulum de serico, aut bursam, aut chirothecas, aut muscum, aut Paternoster de ambra vel crystallo » zu tragen [4]. — Wohl aus demselben Grunde hiess es in den Satzungen der Nonnen vom heiligen Erlöser in Marseille vom Jahre 1400 : « Moniales annulos in digitis non habeant, quæ sacratæ non fuerint. Devotiones etiam quæ Paternostres vulgariter vocantur, ad collum non portent [5] ». Die

[1] Masetti, « Monumenta et antiquitates veteris disciplinæ Ord. Præd. ab a. 1216 ad a. 1348 præsertim in Rom. Prov. » Rom, 1864, I, 97.
[2] « Constitutiones Ord. Fr. Præd. ». Paris, 1872, p. 591.
[3] Plantamura (Concina), « Comment. hist.-apol. de paupertate et disciplina regulari », Venet., 1736, p. 222.
[4] Moroni, « Dizionario » ad voc. Corona XVII, 197.
[5] Ducange ad voc. Paternôtre (mit unrichtiger Anführung von Muratori).

Gegenstände der Frömmigkeit sollten nicht zur Eitelkeit missbraucht werden. — In demselben Sinne hiess es auch in der Institutio Novitiorum, die sich unter den Werken des heiligen Bonaventura befindet : « Nulla curiosa habere cures, ut imagines, tabulas, sudariola, Pater noster, et similia. Nec recipias, nec de aliis pro munusculis, quia occupant cor... et facient te notabilem inter ceteros [1] ». — Auch der heilige Antoninus warnte Gott geweihte Personen davor, ihr Herz an irgend welche Gegenstände zu hängen, und seien es auch Breviere, fromme Bücher, Pater noster, oder was immer. Selbst für Geisseln, sagt er, findet sich manchmal eine solche ungeordnete Anhänglichkeit [2]. — Wir werden nachher noch Beispiele von so wertvollen Paternoster-Schnüren anzuführen haben, dass es uns leicht sein wird zu verstehen, dass solche sich für Personen, die das Gelübde der Armut abgelegt hatten, in der That nicht schickten. Bleiben wir unterdessen bei dem häufigen Gebrauch stehen, den die Laien in den religiösen Orden von der Zählschnur bei dem Abbeten der Vaterunser machten, die ihnen als kirchliches Stundengebet vorgeschrieben waren.

Der heiligen Büsserin Margaretha von Cortona (gest. 1297) wird eine solche Liebe zu den Armen nachgerühmt, dass sie in Ermangelung anderer Dinge selbst ihr Paternoster und ihren Gürtel hergegeben habe. Und nicht bloss einmal scheint sie sich dieses Merkzeichens entäussert zu haben, dessen sie sich bediente, um ihre pflichtmässigen Gebete (die Ordens-Gebete und andere) zu verrichten [3]. Der Zusammenhang zwischen dem Gürtel und der Paternoster-Schnur wird uns später klar werden. Wahrscheinlich trug die Heilige ihre Gebets-Schnur, wie es sonst üblich war, am Gürtel.

Von der seligen Sibyllina von Pavia aus dem Orden der Busse des heiligen Dominikus (gest. 1367) wird folgendes berichtet : « In puerili ætate constituta pro crimine habuit, numerum quendam Pater noster intermittere, sicut edocta fuerat quotidie dicere a quadam devota matrona pro horis canonicis [4] ». Allerdings wird hier das Zählmittel nicht ausdrücklich mit angeführt. Das ist aber um so deutlicher in dem folgenden Beispiel der Fall.

Von der heiligen Klarissin Colette Boilet, die im Jahre 1447 in Gent

[1] Pars. II, cap. IX. Opp. S. Bonav. Lugd., 1668, VII, 622.

[2] S. Antonino, arcivesc. di Firenze, « Lettere ». Firenze, 1859, let. 20, p. 181 ; Biscioni, « Lettere di Santi e Beati Fiorentini », ibid., 1736, p. 257.

[3] « Acta SS. », tom. V, Febr. ad diem 22 : Si non habebat, quod posset tribuere pauperibus, sua tunica manicas dissuebat, et velum deponens de capite, nunc Pater-noster et cingulum, et tigna lecti decorticans, etiam urceolum aquae benedictæ, si non poterat aliud exhibere, præbebat : cap. 2, n. 17. — Nulli rei sibi ad necessarium victum missæ parcebat, immo nec ipsis signaculis, quæ tenebat ad horarum et orationis debitum persolvendum : cap. 3, n. 47.

[4] « Acta SS. », tom. III, Mart. ad diem 19, n. 2, p. 68.

starb, erzählt die von ihrem Beichtvater verfasste Lebens-Beschreibung : « Præter horas canonicas et obligatorias infallibiliter et quotidie recitabat officium de Pater noster juxta formam sororum laicarum, et horas de cruce, cum duplicibus vigiliis mortuorum... Signacula de Pater noster habebat carissima, deferens illa secum nocte dieque, recitans de illis absque numero sive mensura ». Dann wird noch hinzugefügt : sie sei öfters von schweren Leiden heimgesucht worden, so dass sie das Bewusstsein verloren und nicht gewusst habe, wo sie dran sei. Durch die blosse Berührung ihrer signacula de Pater noster sei sie aber wieder zu sich gekommen. Unter den mündlichen Gebeten habe sie namentlich mit ganz besonderer Andacht das psalterium und die sieben Busspsalmen mit der Litanei (von allen Heiligen) verrichtet und davon habe sie sich von der Jugend bis ins Alter niemals, durch was immer für Beschäftigungen, abhalten lassen. Und so oft sie an das Ende des psalteriums gekommen, habe sie sich niedergekniet und Gott inständig dieses kleine Geschenk (munus exiguum) aufgeopfert und ihn gebeten, er möge es in seiner Güte wohlgefällig annehmen [1]. Die Bollandisten geben am Rande den Inhalt dieser Stelle ungenau in dieser Weise an : ex attactu granorum rosarii sanatur. Vielleicht möchte aber jemand bei dem Ausdruck psalterium an den marianischen Psalter denken, um so mehr als dasselbe als munus exiguum bezeichnet wird, was sicher eher auf den Rosenkranz als auf das Buch der Psalmen passt. Indessen finden wir gleich in der folgenden Nummer (74) desselben Lebens eine unzweideutige Erklärung. Es wird nämlich erzählt, der Teufel habe der Heiligen während ihrer Gebete, besonders aber unter dem psalterium, allerlei Schabernack gespielt. So z. B. habe er ihr des Nachts beim Beten manchmal die Kerze ausgelöscht oder den Ölkrug ausgeschüttet. Einmal habe er ihr wieder, wie schon so oft, die Kerze ausgelöscht, sie aber habe sie in aller Geduld wieder angezündet pro inchoato psalterio perficiendo; da habe er ihr den vollen Ölkrug super codicem in quo legebat ganz ausgeschüttet, was sie sehr verdrossen habe, sowohl wegen der Zerstörung des Buches als auch pro incompleta oratione. — Merkwürdig ist, dass in dem Summarium virtutum et miraculorum [2] eine Gefährtin der Heiligen ganz dasselbe über ihre Gebete bezeugt, dabei aber statt des Ausdruckes signacula de Pater noster den andern : rosarium gebraucht, ohne indessen die leiseste Andeutung bezüglich der Rosenkranz-Gebete zu machen. Wir halten es der Mühe wert, die ganze Stelle wörtlich anzuführen. « Horarum canonicarum penso quotidiano nequaquam contenta, officium præterea sororum laicarum indies persolvebat; tum alterum quod sanctæ crucis

[1] « Acta SS. », tom. I, Mart. ad diem 6, n. 73, p. 556.
[2] a. a. O., n. 30, p. 607.

dicitur et quod defunctorum vigilias dicimus... Inter hæc noctu diuque rosarium deferens, illudque, dum vacaret ab aliis, orando pervolvens, tantum ex illius usu capiebat fructum, ut subinde diceret, sibi non raro deliquium animi ex dolorum quos circumferebat magnitudine patienti nullum præsentius esse remedium ad deficientes vires fulciendas, et spiritus revocandos, quam sacrorum istorum globulorum contactum. Præcipuum tamen ex omnibus quas recitare consueverat precibus, gaudium eidem pariebant Davidici psalmi... ».

Nicht damals erst begegnen uns wunderbare Erfolge des frommen Gebrauches der Paternoster-Schnur. Schon viel früher hatte dieselbe ein solches Ansehen erlangt, dass ihrem gläubigen Gebrauch Wunder zugeschrieben wurden. So wird z. B. bereits vom heiligen Papst Cölestinus V. (Pietro di Morone, gest. 1295) berichtet, dass er einen stummen und schwächlichen Knaben mit einigen Gebetskörnern (precatoriis granis) geheilt habe und eine andere Kranke duobus osseis ex serto precatorio granis, de collo infirmæ suspendendis [1].

Schon früher wird Ähnliches im Leben des heiligen Thomas von Aquino (gest. 1274) berichtet. Wilhelm de Thoco erzählt nämlich, eine ältere fromme Frau von Piperno, Namens Alexandra, habe im rechten Arme Schmerzen gehabt, von denen sie durch kein Heilmittel der Arzneikunst habe befreit werden können. Aus Andacht habe sie nach dem Tode des heiligen Thomas dessen Reliquien mit jenem Rechenmittel berührt, das ihr diente zum Abzählen der Vater unser, die sie betete (computum suum, cum quo quotiens diceret orationem dominicam numeraret). Dieses habe sie auf die Stelle gelegt, wo die Schmerzen am stärksten waren, und habe sich dann niedergeworfen und gebetet : « Da ich deine Reliquien selbst nicht berühren kann, so erflehe mir die Wohlthat der Genesung durch diese Zählschnur (computum), mit der ich, wie ich mich wohl erinnere, deine Reliquien berührt habe ». Auf dieses mit Andacht gesprochene Gebet hin habe sie sich sofort von jeglichem Schmerz geheilt gefühlt [2]. Die Bollandisten fügen die Bemerkung hinzu, dass man in derselben Weise in der hier die Gebets-Schnur computum genannt wird, in Spanien den Rosenkranz (eigentlich die Perlen desselben) cuentas nenne, d. h. Rechner oder Zähler.

Von der heiligen Brigitta von Schweden wird berichtet, dass sie in Rom einmal vor der Kirche der heiligen Praxedis eine arme Norwegerin halbtot angetroffen habe. Gleich schaffte sie dieselbe eigenhändig in das nahegelegene Spital des heiligen Antonius und nahm sie später in ihr

[1] « Acta SS. », tom. IV, Maj. ad diem 19, p. 517 b und 518 b. Im Index moralis begehen die Bollandisten den schon öfters von uns hervorgehobenen Fehler, dass sie diese Wunder unter dem Schlagwort rosarium anführen : « rosarii globulis sanat ».

[2] « Acta SS. », tom. I, Mart. ad diem 7, cap. 14, n. 106, p. 682.

eigenes Haus auf. Als sie auch hier noch fortwährend krank war, « oravit ad Dominum, traditoque sibi de proprio paternoster pro tuitionis munusculo », sei sie gleich von ihrer Krankheit befreit gewesen [1].

Bevor wir eine Heilung erwähnen, die nach dem Tode der heiligen Katharina von Siena (gest. 1380) unter fast gleichen Umständen wie in dem vorletzten Beispiel stattfand, wollen wir zwei Thatsachen aus dem Leben dieser Heiligen anführen, die zur Klarstellung der Gebets-Schnur nicht wenig beitragen. Der selige Raymund von Capua berichtet in ihrer Lebens-Beschreibung, sie sei einmal von einem Armen um Gottes willen um ein Almosen gebeten worden. Da sie ihn nicht ungetröstet habe entlassen wollen, habe sie nachgedacht, ob sie nicht irgend etwas hätte, das sie ihm zur Linderung seiner Not geben könnte. Cogitanti occurrit crux quædam argentea parvæ quantitatis quæ juxta consuetudinem solet inseri filo inter nodulos illos, qui Paternoster vulgariter appellantur, eo quod ad ipsorum numerum oratio dominica replicatur. Hoc igitur Paternoster sacra virgo habens in manibus, zerriss sie schnell den Faden, nahm das Kreuzchen heraus und gab es freudestrahlend dem Armen [2].

Als dieselbe heilige Katharina den Vater der Alessia bekehrt hatte, legte sie ihm als Busse auf, täglich hundert Vater unser und ebensoviele Ave Maria zu beten, und um ihm die Zählung zu erleichtern, gab sie ihm eine Schnur, in der die gleiche Anzahl von Knoten angebracht war : Dedit ei in uno filo centum Pater noster, ut portaret in manibus quando ad ecclesiam properabat [3].

Vielleicht möchte manchen dieser letzte Teil der Busse, nämlich die Gebets-Schnur in der Hand zu tragen, etwas hart erscheinen. Indessen war das — um es gleich hier schon zu sagen — durchaus nichts Ungewöhnliches. So wird von der Prozession von Büssern, mit denen der selige Venturinus von Bergamo im Jahre 1314 gen Rom zog, berichtet, sie hätten in der einen Hand den Pilgerstab und in der andern die Paternoster getragen : « ne la mano ritta portavano lo Cordone, ne la manca li Paternostri [4] ». Und in dem Bericht des Venetianischen Gesandten Franz Capello über England aus dem Jahre 1496-7 heisst es von den

[1] « Acta SS. », tom. IV, Oct. ad diem 8, p. 514 (n. 85). Im Index onomasticus erklären die Bollandisten : « Pater noster = corona V. Deiparæ sive rosarium ». — Ein ähnliches Beispiel von einer Recluse Justina von Arezzo s. « Acta SS. », tom. II, Mart. ad diem 12, p. 240 (n. 5).

[2] « Acta SS. », tom. III, Apr. ad diem 30, lib. 2, cap. 2, n. 134, p. 895. — In den Opere der Heiligen public. da Girol. Gigli, Siena, 1707, I, 142. — Dasselbe ist in der Legenda minore, Bologna, 1868, p. 50, aufgenommen. Diese Legenda minore ist ein Auszug aus dem Buche Raymunds, lat. verfasst von dem Dominikaner Thomas Nacci-Caffarini und ins ital. übersetzt von dem sel. Kartäuser Stefano Macconi, veröffentlicht von F. Grottanelli.

[3] Martène, « Ampliss. Collect. », VI, 1338.

[4] Muratori, « Antiq. Ital. med. ævi », Mediol., 1740, III, 273.

Engländerinnen : « In publico dichino molti Pater noster de i quali le donne portano lunghe filze in mano [1] ».

Um noch einen Augenblick auf die heilige Katharina von Siena zurückzukommen, so wird in ihrer Geschichte berichtet, dass nach ihrem Tode ein krankes Mädchen von der Schwindsucht geheilt worden sei durch Auflegung eines Paternosters, das in Berührung mit dem Leibe der Heiligen gewesen war [2].

Denselben Lebensbeschreiber wie diese heilige Jungfrau von Siena fand die von ihr hoch verehrte, etwas früher (i. J. 1317) gestorbene heilige Agnes von Montepulciano. Bereits um 1350 hatte Raymund von Capua ihr Leben beschrieben. In demselben wird von einer Nonne berichtet, die die Paternoster-Schnur der Heiligen in die Hände genommen und geküsst und dabei einen wunderbar süssen Duft wahrgenommen habe : sua, ut ita dicam, Paternoster filo inserta, in proprias manus accipiens... Als sie daraufhin dasselbe Paternoster (ipsum Paternoster) den anderen Nonnen gereicht habe, hätten alle denselben Wohlgeruch verspürt [3]. Es bleibt ungewiss, ob es sich um ein Paternoster handelt, dessen die Heilige sich bei Lebzeiten bloss bedient hatte, oder um ein solches, dass sie auch noch im Tode in den Händen hielt. Wir haben ja schon oben Beispiele dafür angeführt, dass fromme Personen von Alters her die Gebetsschnur, die ihnen im Leben lieb gewesen, auch nach dem Tode mit sich ins Grab nehmen wollten. So wird auch von der seligen Columba von Rieti (gest. 1506) berichtet. Die Nonnen, die ihren Sarg in Perugia umstanden, beschrieben ihre Erscheinung folgendermassen : « genuflexi oravimus ipsam, habitum de pœnitentia vestitam, zona cinctam, velato capite, floribus redimitam, cruce munitam ac paternostris et liliis ; osculatisque manibus demisimus, et omnibus adstantibus tandem videntibus, clavis ferreis firmiter clausimus (loculum) [4] ».

Auch in der Geschichte der bereits erwähnten seligen Benvenuta Bojani (gest. 1292) wird berichtet, dass nach ihrem Tode, als ihr Leichnam in die Kirche gebracht wurde, manche von den vornehmsten Männern und Frauen der Stadt mit dem gewöhnlichen Volk gewetteifert

[1] A Relation of the Island of England, printed for the Camden Society, p. 23. — Angeführt bei Waterton, a. a. O., I, 165 und bei Bridgett, a. a. O., p. 160 und 204, der an beiden Stellen zu Paternoster einfach einklammert : rosaries.

[2] « Acta SS. », a. a. O., n. 383, p. 957. — Durch die oben gegebene Erklärung des Paternosters wird der Gedanke an einen Rosenkranz geradezu ausgeschlossen. Und doch legen manche diesen Gedanken hinein. So Mamachi, « Annal. Ord. Præd. », p. 338 ; Monelia, « De origine sacr. precum Rosarii », Rom., 1725, p. 45 ; Echard, « Script. Ord. Præd. », I, 852.

[3] « Acta SS. », tom. II, Apr. ad diem 20, p. 806. Papebroch nennt in einer Anmerkung dieses Paternoster wieder ohne weiteres rosarium. Ebenso Echard, loc. cit., p. 680.

[4] « Acta SS. », tom V, Maj. ad diem 20, n. 218, p. 218*.

hätten, um denselben unter Thränen zu küssen und mit Ringen, Paternostern und anderen Gegenständen, die die Leute bei sich trugen, zu berühren : tangentes illud cum annulis et cum paternostris et rebus aliis quas homines secum deferunt, ut ex tali tactu effectum virtutis acciperent et sanctitatis [1].

Noch ein Beispiel der Paternoster-Schnur, und wir machen Halt. — Im Jahre 1401 starb in dem Dörfchen Montau, in der Nähe von Marienburg eine hundert Jahre alte Frau, Agatha Swartze, deren Tochter Dorothea im Jahre 1394 in Marienwerder als Klausnerin im Ruf der Heiligkeit gestorben war. Im Jahre 1404 wurde auf Befehl des Papstes Bonifatius IX. von den Bischöfen von Ermland und Kulm ein kirchenrechtliches Verfahren behufs ihrer Heiligsprechung eingeleitet. In einer Abschrift der Akten dieser rechtlichen Verhandlungen (vom Jahre 1486) in der Universitäts-Bibliothek zu Königsberg [2] heisst es von der genannten Mutter der Seligen, dass sie ihre Paternoster-Schnur so fleissig gebraucht habe, dass sich ihr in Daumen und Zeigefinger der rechten Hand Vertiefungen oder Furchen gebildet hätten : cum tanta assiduitate dicta Agatha solebat orare, quod lapides Paternoster, quod solebat tenere in manibus pro computacione orationum, sibi carnem et cutem pollicis et indicis dexteræ manus suæ ex continuo tactu concavaverunt seu foveunculas in prædictis digitis et eciam lapillis ipsius Paternoster dimiserunt (p. 187). Der Bischof Johannes Mönch und Andere, besonders der Beschreiber des Lebens der Seligen, der Theologe Johannes Marienwerder, bezeugten, selbst die Spuren des fleissigen Gebrauches dieser Gebetsschnur sowohl an dessen Körnern, als an den Fingern der alten Frau gesehen zu haben (p. 186. 303). Übrigens erzählte sie selbst dem Bischof, dass und wie sie täglich bis tausendmal das Vater unser gebetet habe (p. 284) [3].

So begreift es sich, dass die Paternoster in frommen Kreisen recht willkommene Geschenke waren. Der Dominikaner Peter von Dacien, der im dreizehnten Jahrhundert die Geschichte der seligen Christina von Stommeln schrieb, erzählt darin, sein Gefährte Nikolaus habe der Seligen bei einem Besuch in Stommeln sein Paternoster geschenkt, das er selbst vier Jahre lang getragen hatte [4]. Und der selige Kardinal Johannes

[1] « Acta SS. », tom. XIII, Oct. ad diem 29, p. 175 (cap. 12, n. 94). — Wiederum machen die Bollandisten die Anmerkung : « paternostri id est rosarium B. M. V. ».

[2] Cod. ms. 1241, von späterer Hand betitelt : Miracula Dorotheæ.

[3] Vgl. die sehr lehrreiche Abhandlung von Hipler, « Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau », in : « Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands », III (Braunsberg, 1866), S. 166-299.

[4] « Acta SS. », tom. V, Iun. ad diem 22, lib. 2, n. 44, p. 268 : Dedit autem Nicolaus Christinæ suum Paternoster, quod personaliter quatuor annis portaverat. — Echard und Quétif (« Scriptores Ord. Præd. », I, 411, vgl. I, 852) machen dazu die unzutreffende Bemerkung : « Cum per illud Paternoster aliud non possit intelligi quam quod nunc corona vel rosarium dicitur, hinc argumentum est, nostris

Dominici bedankt sich bei den Dominikanerinnen von Venedig für die nebst anderen Sachen ihm geschickten Paternoster. — Dass nicht alle Ordensleute so glücklich waren, ein Paternoster zu haben, entnehmen wir aus dem Beispiel der guten Schwester Eligenta von Sulzmatt im Dominikanerinnen-Kloster Unterlinden in Colmar. Sie gestand der Geschichts-Schreiberin Katharina von Gebweiler selbst, dass sie einmal ein grosses Verlangen gehabt habe, drei Pfennige (denari) zu haben, um sich ein Paternoster zu kaufen, dass sie aber nicht den Mut gehabt habe, die Oberin oder die Schaffnerin darum zu bitten. (Gewiss ein Zeichen, dass die Paternoster nicht als etwas für Alle notwendiges, oder gar selbstverständliches galten!) Da habe sie ihr Verlangen Gott in einem inbrünstigen Gebet ausgedrückt, und kaum habe sie dasselbe beendet gehabt, siehe, da habe sie vor ihren Füssen drei Pfennige auf dem Boden gefunden [1].

Das bisher Gesagte lässt uns die Einführung und den Gebrauch einer Zählschnur beim Gebet als etwas so Natürliches erscheinen, dass es uns nicht Wunder nehmen kann, etwas ähnliches sogar bei den heidnischen Völkern zu finden. Was uns aber mit Recht Wunder nimmt, ist die Blödigkeit Jener, die unsere Gebetsschnüre für etwas Heidnisches, von den Brahminen und Mohamedanern Entlehntes, ansehen. Wir haben an einem andern Ort solche Urteile zusammengestellt, die insofern lehrreich sind, als sie zeigen, bis zu welchem Grade religiöse Voreingenommenheit den Verstand verdunkeln kann. Unsere bisherige geschichtliche Darlegung der Einführung und allmählichen Verbreitung der Gebetsschnur hat uns nicht auf einen heidnischen Ursprung zurückgeführt. Zur Zeit der Kreuzzüge, so sagen jene unverständigen Gegner alles katholischen, seien diese heidnischen Gebetsmittel aus dem Morgenland zu uns herübergekommen. Wir fanden das Paternoster schon vor der Zeit der Kreuzzüge in der Hand der Christen, und aus jener Zeit ist uns kein einziges geschichtliches Zeugnis begegnet, das solche Behauptungen einigermassen erklärte. Da es uns hier nur auf die christliche Gebetsschnur ankommt, so brauchen wir auf die erwähnten heidnischen Gebräuche nicht einzugehen und verweisen den freundlichen Leser auf das anderswo Gesagte [2].

3. Namen der Gebetsschnur.

Wie bereits oft angegeben, wurde die Gebetsschnur teils mit einem allgemeinen (Gattungs-)Namen, teils mit einem besondern (Art-)

tum in usu fuisse, coronas illas... ad zonam continuo deferre ». Auf die Paternoster-Schnüre trifft die Schlussbemerkung allerdings zu, aber nicht in einer solchen Allgemeinheit, dass sie als Regel bezeichnet werden könnte.

[1] Pez, « Bibl. ascetica », VIII, 302.

[2] « Unserer Lieben Frauen Rosenkranz », S. 59 ff.

Namen bezeichnet. Im allgemeinen hörten wir sie bereits devotiones, signacula, und computum nennen. — Gleichbedeutend ist der Ausdruck numeralia. In der vor 1369 verfassten « Chronica XXIV Generalium Ord. Min. » wird von einem 1334 verstorbenen Laienbruder der Franziskaner berichtet, dass der Obere ihn krank im Bett cum numeralibus orationem Dominicam replicantem gefunden habe. Unmittelbar vorher ist noch erklärt, ein Verehrer desselben habe einmal von ihm sua numeralia sive Paternoster erhalten [1]. — In dem alten Pontificale von Sarum kommt bereits eine Formel für die Segnung von Gebets-Schnüren vor, und in dieser werden sie sehr bezeichnend oracula sive precaria genannt [2]. — In dem Beispiel des heiligen Petrus Cölestinus kommt der Ausdruck sertum precatorium vor, was aber schon eine besondere Form der Zählschnur voraussetzt, von der im Folgenden die Rede sein wird. — Ein anderer, besonders etwas später häufig vorkommender Gattungsname, war preculæ oder preces. Polydorus Virgilius ist uns Zeugnis dafür, dass diese Bezeichnung noch zu seiner Zeit (im Anfang des 16. Jahrhunderts) im Volksmund üblich war : « ... modus orandi per calculos, ut ita dicam, ligneos, quos vulgus modo preculas, modo Patres nostros appellat [3] ». Da uns diese Bezeichnung später oft begegnen wird, so geben wir hier nur einige Beispiele. In einem Inventar der Kathedrale von York aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts kommen viele kostbare Gebetsschnüre vor, wie es scheint, als Votivgaben, besonders « an dem tragbaren Schrein » und « an dem Haupte » des heiligen Wilhelm. Sie alle werden aufgeführt als « duo paria precularum », « unum par precularium [4] » u. s. w. Wir werden dieselben unten in anderm Zusammenhange wiedergeben. — Durch Testament vom 1. Dezember 1400 verfügte Lady Jane Haselrigg über « unum par preculum (!), Anglice bedys [5] ». Dieses englische Wort (beads, sprich bieds) entspricht ganz genau dem lat. preculæ. Es kommt vom altsächsischen biddan oder beodan, welches dem deutschen bitten, im Sinne von beten, entspricht. Bead ist also an sich gleichbedeutend mit Gebet. Der häufig vorkommende Ausdruck A set of beads war demnach ursprünglich eine bestimmte Zahl, eine Reihe von Gebeten ; im übertragenen Sinne wurde so aber auch das Zählmittel, die Körner-Reihe oder die in einer Schnur eingereihten Kügelchen, bezeichnet, deren man sich bei einer solchen Reihenfolge oder Wiederholung von

[1] Herausgegeben als dritter Band der « Analecta Franciscana a Patribus Collegii S. Bonaventuræ ». Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1897, p. 527 und 526.

[2] Mitget. in Maskell, « Monum. Ritualia », I, 151 ; in engl. Übersetzung bei Bridgett, S. 211.

[3] « De inventoribus rerum », lib. 5, cap. 9. (Amstelod., 1671, p. 337).

[4] « Monastic. Anglic. », tom. III (von Dugdale, 1673), p. 174.

[5] « Testamenta Eboracensia », I, 266.

Gebeten bediente. Wir haben einen Beleg für diese doppelte Bedeutung des Wortes in dem « Promptuarium Parvulorum » vom Jahre 1400, wo bede or bedys übersetzt wird mit numeralia, depreculæ, und bede or prayer mit oracio, supplicatio[1]. Ganz derselbe Ausdruck hat sich auch im deutschen in einigen Gegenden, wie Tirol und Steiermark, bis auf den heutigen Tag erhalten. Dort nennt man nämlich noch jetzt den Rosenkranz die Beten, und zwar mehr die Körnerschnur als das an ihr verrichtete Gebet. Im Altbayerischen nimmt dieser Ausdruck die Form « die Bette » an[2].

Den besondern (Art-)Namen erhielten die preculæ oder signacula von dem an ihnen verrichteten Gebet. Da dieses in der ältern Zeit meistens, ja fast ausschliesslich das Pater noster war, so wurden sie auch gewöhnlich nach diesem benannt. In diesem Sinne ist uns der Ausdruck Paternoster schon so häufig begegnet, sei es allein, sei es in Zusammensetzungen, dass es keiner weitern Erklärung bedarf. Um die Paternoster-Schnur vom gleichnamigen Gebet zu unterscheiden, kam für jene vereinzelt auch wohl der Ausdruck patriloquium vor[3]. Derselbe ist uns aber nur begegnet in jener Zeit, in der die Paternoster-Schnur schon ganz in den Dienst des Rosenkranzes getreten war, obgleich sie ihren alten Namen noch beibehielt. Der selige Alanus de Rupe (gest. 1475) braucht fast immer für den Rosenkranz als Zählmittel jenen Ausdruck, z. B. : « Cœpit ergo miles ille cum aliis dicere psalterium Virginis, portans patriloquium... Extraxit gladium, cui appendebat ejus patriloquium[4] ». Ferner : « Confecit plurima patriloquia habentia lapides adeo claros[5] ». Endlich : « Dansque ei psalterium 150 signorum parvorum et 15 grossorum, inter quaslibet denarias positorum, pro exemplari, jussit ut curaret sibi fieri pulchrum psalterium sive patriloquium...[6] ». — Denselben Ausdruck braucht der Brüsseler Chorherr Mauburnus, dem übrigens Alanus wohl bekannt ist, um 1500, aber bloss für den Rosenkranz von 50 Perlen. Er gibt eine Menge von Betrachtungen für je 50 Ave Maria, und empfiehlt deren Gebrauch indem er sagt : im Vergleich mit dem Nutzen dieser Andacht sei es kaum der Mühe wert, sich des sinnbildlichen Fünfzigers, oder wie es gewöhnlich genannt wird, des patriloquiums bloss zu bedienen, um die Ave Maria

[1] Dieses Promptuarium wurde für die « Camden Society » herausgegeben von Albert Way. Angeführt in Waterton, a. a. O., I, 158.

[2] Schmeller-Frommann, « Bayerisches Wörterbuch », 2. Aufl., München, 1872, I, 302. — Die einzelne Perle heisst in Bayern Pâter oder Paeterlein. Ebendas., I, 413.

[3] Diefenbach, « Novum Glossarium lat.-germ. », Francof., 1867, p. 283, hat auch den Ausdruck patronorium, den er erklärt : « ein pater noster i. sacre bacule ».

[4] B. Alanus redivivus, « De psalterio seu rosario Christi et Mariæ », lib. V, cap. 3.

[5] Ibid., cap. 4.

[6] Ibid., cap. 9.

abzuzählen [1]. — Auch in dem Leben des heiligen Franziskus von Paula (gest. 1507), geschrieben von einem Schüler desselben, heisst es : « utebatur ad orationes tam verbales quam vocales (!) actitandas (!) solum patriloquiis vulgo dictis Dominæ nostræ [2] ». In seinem Heiligsprechungs-Prozess ist aber auch wieder die Rede von « plura lignea paria de Paternostris », was dann der alte Lebens-Beschreiber mit einer eigentümlichen Wendung als « rosarium orationis Dominicæ » erklärt [3].

In diesen Stellen sehen wir so deutlich, wie in dieser Übergangszeit die Ausdrücke gleichsam mit einander um die Herrschaft ringen. Das eine Mal wird das Paternoster als rosarium orationis Dominicæ, und das andere Mal der Rosenkranz als patriloquium (oder paternoster) Dominæ nostræ bezeichnet. Nachdem nämlich im allgemeinen Gebrauch dem Gebet des Herrn der englische Gruss hinzugefügt worden, und dieser häufig auch allein gebetet zu werden pflegte, musste man, um auszudrücken, dass man sich der Paternoster-Schnur behufs Verrichtung dieses Gebetes bediente, einen eigenen (Art-)Begriff hinzufügen. Und das war eben : Paternoster Dominæ nostræ. Im Englischen entsprach diesem genau der Ausdruck Ave beads, der dem andern (frühern) Pater noster beads gegenübergestellt wurde. Diese Bezeichnung, Ave beads, wird uns im Folgenden wiederholt begegnen. In folgerichtiger Durchführung nannte man später (wie noch heute), den Rosenkranz, als die Zählschnur auf ihn überging, stets nur rosary beads.

Wie bereits oben erwähnt, verlor sich (vom Ende des 15. Jahrhunderts ab) der Name Paternoster, nachdem die bis dahin unbestimmte Zählschnur von den Gebeten des Rosenkranzes eine feste Gestalt angenommen hatte, die ihr selbst den Namen Rosenkranz verlieh. Im Böhmischen hat sich jedoch auch für den Rosenkranz noch der alte Name (Páteřek) erhalten, und auch am Niederrhein besteht er noch in der Fassung : « die Noster ». Im Bayerischen kommt dieselbe Bezeichnung vor in der Form : der oder das Nuster, auch wohl Bettnuster [4].

[1] Mauburnus, « Rosetum exercitiorum spirit. », Mediol., 1603, p, 444 (tit. XXI, Alphab. XLVII, cap. 6) : « Unde patet quod hoc emolumento ista rosaria sequentia prærutilant, quo non operae pretium sit, symbolico quinquagenario, seu ut vulgo dicitur, patriloquio conti (sic ! Die Ausgabe Douay, 1620, p. 506, hat : contenti) ad numerandum Ave Maria, sed potius debet quisque ante singula Ave Maria unum articulum corde ruminare, sive ore promere, de passione, vel vita Jesu, vel Mariæ et sic de aliis ».

[2] « Acta SS. », tom. I, Apr. ad diem 2, p. 121.

[3] Ibid., p. 155 (n. 31). — Neben den angeführten Ausdrücken für den Rosenkranz kommt hier aber auch kurzweg die Bezeichnung rosarium vor. Vom Statthalter von Burgund heisst es : rosarium habebat, a viro sancto sibi donatum... Rosarium illud... ligneum erat.

[4] Schmeller-Frommann, « Bayerisches Wörterbuch », I, 1768.

4. Verschiedene Formen der Zæhlschnur.

Schon in den bisher angeführten Beispielen musste uns hier und da eine Verschiedenheit bezüglich der Form der Gebetsschnur auffallen. Das eine Mal hörten wir sie ja als filum (cum nodulis) oder als lunghe filze bezeichnen, und das andere Mal als circulum oder sertum precatorium. In der That war die Gebetsschnur bald offen und lang herunterhangend, bald kranzartig geschlossen und folglich rund. Im ersten Falle hatte sie gewöhnlich an beiden Enden oder wenigstens an einem (dem untern) Ende eine Quaste; im andern Falle war meistens ein Kreuzchen eingereiht, um Anfang und Ende zu bezeichnen. Die lange Schnur wurde vielfach in der Mitte am Gürtel aufgehängt, so dass die beiden Enden gedoppelt herunterhingen. Vielleicht kommt daher der so häufig vorkommende Ausdruck : par precularum (a pair of beads). Ein schönes Beispiel dieser Art von Paternoster haben wir auf einem Gemälde von Hans Holbein dem Ältern (1460-1524) im Germanischen Museum in Nürnberg. Das Jesuskindchen auf dem Schoss seiner auf einem Throne sitzenden heiligen Mutter hält in beiden ausgebreiteten Händchen ein (offenes) Paternoster, dessen Enden auf beiden Seiten herunterhangen [1]. — Auch auf dem Kölner Dombild von Meister Stephan Lochner aus dem zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts halten zwei Begleiterinnen der heiligen Ursula Paternoster in der Hand. Das am deutlichsten erkenntliche hängt lang vom Gürtel herab. Es ist über die rechte Hand gelegt und endet in einer Quasten ähnlichen Handhabe. Man kann drei grössere Körner in demselben unterscheiden [2]. Anders kann auch nicht die Paternoster-Schnur verstanden werden, von der Boccaccio (gest. 1375) redet: Incominica senza ristar mai, a faticare una dolente filza di paternostri, or dall' una mano nell' altra, e dall' altra nell' una trasmutandoli, senza mai dirne uno [3]. — In der Allerheiligen-Kirche nahe bei dem weltbekannten Tower in London (Barking) befindet sich das Grabmal eines gewissen Andreas Evyngar nebst seiner Frau, deren Bilder auf der Kupferplatte, die das Grab deckt, dargestellt sind. Auf dieser hat die Frau eine lange Gebetsschnur mit Quaste vom Gürtel herunterhangen. Die Grabplatte trägt die Jahreszahl 1536. — In der St. Helena-Kirche in London (Bishopsgate) befindet sich auf einem Grabe eine Kupferplatte, deren Jahreszahl verloren gegangen ist. Sie stellt einen Kaufmann dar, der eine Gebetsschnur mit Quasten an beiden Enden am Gürtel trägt [4].

[1] S. Abbildung im « Katalog der im germ. Museum befindlichen Gemälde ». 3. Aufl., Nürnberg, 1893, S. 29 (n. 162).

[2] S. die Abbildung in Otte, « Handbuch der kirchlichen Kunst-Archæologie ». 5. Aufl. (von Wernicke), Leipzig, 1885, II, 628.

[3] « Laberinto d'amore o sia il Corbaccio », Firenze, 1594, v. 278.

[4] Bridgett, a. a. O., p. 204.

Auch für die andere Form der Gebetsschnüre finden wir reichliche Belege auf Bildern und Grabsteinen. Auf einem Flügelaltar mit Gemälden von Diodato da Lucca (um 1288) ist auf dem linken Flügel der Heiland am Kreuz dargestellt. Am Fuss des Kreuzes steht die schmerzhafte Mutter und der heilige Johannes ; Magdalena umfasst, auf den Knieen liegend, den Stamm ; eine betende Frau mit Heiligenschein hält in den gefalteten Händen eine kleine geschlossene Gebetsschnur, an deren untern Teile ein Kreuz angebracht ist [1]. — Dass namentlich auf den sog. Votivbildern die Stifter mit ähnlichen Gebetskränzen in der Hand dargestellt werden, ist in einer etwas spätern Zeit ganz gewöhnlich. — Am 22. Mai 1355 starb der Dauphin Humbert, der in den Dominikaner-Orden getreten und dann Patriarch von Alexandrien und Administrator der Kirche von Rheims geworden war. Er wurde in der Kirche seines Ordens in Paris, Saint-Jacques, begraben. Auf seinem Grabstein ist seine ganze Gestalt in bischöflicher Kleidung, mit gefalteten Händen, dargestellt. Zu den Seiten stehen auf Tragsteinen und unter Schirmbekrönungen 16 Dominikaner, 8 in Superpellicium und 8 im Ordensgewand. Von letzteren halten zwei eine runde (geschlossene) kurze Gebetsschnur in der Hand, deren Anfang unten mit einem Kreuz bezeichnet ist. Die Kügelchen sind alle gleich ; ihre (nicht grosse) Zahl ist nicht mit Bestimmtheit zu unterscheiden. Die übrigen haben etwas ähnliches weder in der Hand noch am Gürtel [2]. — Dem dritten Bande von Bottari [3] ist ein Stich vorgesetzt, der den Tod des heiligen Ephräm des Syrers nach einem alten Ölgemälde darstellt. Auf diesem ist das ganze Mönchsleben in gesonderten Gruppen wiedergegeben. Da sieht man zwei Mönche mit ihrer Gebetsschnur in der Hand auf den Knieen vor einem Bilde beten. Bei vier oder fünf Mönchen

[1] Abbildung in Artaud de Montor, « Peintres primitifs, collection de tableaux rapportée d'Italie ». Paris, 1843, tabl. 19.

[2] Abbildung in (Bourchenu de Valbonais), « Histoire du Dauphiné et des princes qui ont porté le nom de Dauphins », Genève, 1731-32, I, 352. — (Mamachi), « Annales Ord. Præd. » (I), 328. Mamachi meint : si essent imagines paullo majores, numerum etiam globulorum eum ipsum, quem volumus (d. h. um den Rosenkranz herzustellen) videremus. — Und Danzas, « Études sur les temps primitifs des l'Ordre de Saint-Dominique », Paris, 1877, IV, 407, geht so weit zu sagen, das jener Grabstein darstelle « des figurines de Frères-Prêcheurs (wie gesagt, sind es von 8 nur 2), portant des Rosaires ou Chapelets de cinquante grains, sans compter les Pater ». Das heisst leichtfertig Geschichte machen.

[3] « Sculture e pitture sagre estratte da i cimiterj di Roma », Rom., 1754. — Nach dem oben Gesagten darf diese Darstellung, wenn sie auch nicht der Natur entnommen ist, doch nicht als ein zeitwidriges Trugbild bezeichnet werden. So rechtfertigt Weitenauer (« Miscella literarum human. », August. Vind., 1752, I, 81 ff) auch die Darstellung des heiligen Hieronymus mit einer Gebetsschnur, und Sarnelli (« Lettere eccles. » tom. VI, let. 5, Venez., 1740, p. 12 ff), die des heiligen Einsiedlers Onuphrius, der um 370 lebte. Ein Zerrbild entsteht nur, wenn man diese Gebetsschnur Rosenkranz nennt. — Mr. Barbier de Montault führt in der « Revue de l'art chrétien », 1893, p. 108 verschiedene Meisterwerke an, auf denen der hl. Hieronymus, wie er sagt, mit einem « chapelet » dargestellt ist.

(lange nicht bei allen) sieht man die Gebetsschnur auf der linken Seite am Gürtel hangen. Es sind kleine geschlossene Körnerkränze, die alle unten ein Kreuz haben, nicht zwischen den Körnern, sondern an einem eigenen Korn herabhangend. — In der vorher erwähnten St. Helena-Kirche in Bishopsgate befindet sich eine Kupferplatte auf dem Grab eines andern Ehepaares (Williams) vom Jahre 1490, auf dem der Mann einen kurzen Gebetskranz am Wams trägt.

5. Verschiedene Zahl der in der Gebetsschnur angebrachten Merkzeichen.

Damit hängt eine andere Verschiedenheit in den Gebetsschnüren zusammen, nämlich die der Zahl der in ihnen angebrachten Knoten oder Körner oder Perlen. Wir hörten schon wiederholt, dass diese Merkzeichen auch einzeln, wie das ihnen (meistens) entsprechende Gebet, Paternoster genannt wurden (im englischen bead). Daher die Wendung: una filza di Paternostri (in der Mehrzahl). Im Französischen haben wir dafür ein Beispiel aus dem XVI. Jahrhundert: « Il mit parmis les pois deux grandes poignées de ces osselets ronds de moulue (d. h. morue), qu'on appelle paternostres [1] ». — Wir hatten schon Beispiele von Gebetsschnüren für 100, 500 und 1000 Gebete, denen wahrscheinlich geradesoviele Knoten entsprachen. Für die Zahl 100 liegt das ausdrückliche Zeugnis in dem Beispiel des seligen Marcolinus vor. Auch hatten die Gebetsschnüre, die zur Verrichtung des Laien-Officiums in den verschiedenen Orden gebraucht wurden, wohl geradesoviele Knoten oder Perlen, als den vorgeschriebenen Gebeten entsprachen. Im Übrigen sind wir auf künstlerische Darstellungen und auf schriftliche Zeugnisse angewiesen. — Es liegt in der Natur der Sache, dass Darstellungen der Kunst, sei es der Malerei, sei es der Bildhauerei, in dieser Beziehung nicht immer zuverlässig sind. Einerseits brauchte es den Künstlern in den meisten Fällen nicht darauf anzukommen, eine bestimmte Körnerzahl in der Gebetsschnur auszudrücken, da die Sache einer Gebetsschnur als solcher ihrem Zweck vollständig entsprach. Anderseits hat auf manchen Denkmälern der Kunst das Alter die vom Künstler etwa beabsichtigte Genauigkeit in einem solchen nebensächlichen Einzelstück verwischt. Dazu darf nicht vergessen werden, dass ältere Abbildungen solcher Kunst-Denkmäler nicht dasselbe Vertrauen verdienen, wie neuere photographische Wiedergaben. Schon vorher machten wir auf den Unterschied aufmerksam, der sich auch auf Kunstwerken oft ausgedrückt findet, zwischen der langherabhangenden Gebetsschnur und dem kürzern geschlossenen Gebetskranz. — Aus diesen Darstellungen ist für unsern Zweck nicht viel Ausbeute zu erhoffen. Wir müssen uns auf einzelne

[1] Desperiers, « Contes », LXXV.

Bildwerke beschränken, denen man gleich eine gewisse Absichtlichkeit ansieht.

P. Bridgett (3. Aufl., S. 487) berichtet von einem in der Kathedrale von Bangor gefundenen Grabstein aus der Mitte des XIV. Jahrhunderts, auf dem eine Dame dargestellt ist, die in der Hand eine Gebetsschnur hält, die in Absätze von je 7 Perlen abgeteilt und mit 5 runden Broschen verbunden ist [1]. — In der ehemaligen Dominikaner-Kirche Saint-Jacques in Paris befand sich ein Grabstein aus dem Jahre 1353, der eine Frau darstellte, die in den zum Gebet gefalteten Händen eine geschlossene Gebetsschnur hielt, auf der man 15 grössere Kügelchen unterscheiden konnte, die je 10 kleinere zwischen sich hatten [2]. — Dr. Rock glaubt eine Darstellung des englischen Dichters Chaucer (1328-1400) in einer alten Handschrift für ein echtes Bildnis des Dichters halten zu dürfen. Auf dieser hält Chaucer in der linken Hand eine Gebetsschnur von 10 schwarzen Perlen in rotem Faden [3]. — Quicherat teilt die Abbildung einer Bürgersfrau aus der Zeit von etwa 1390 mit, die in der Hand ein (geschlossenes) Paternoster hält, an dem man 23 Perlen unterscheidet [4]. — Auf einer Messingplatte in der Kirche von North Creak in der Grafschaft Norfolk (von etwa 1500) ist ein Mann mit einer Gebetsschnur von 10 Perlen dargestellt, die an dem einen Ende einen Ring und an dem andern eine Quaste hat. Auf jeder der 10 Perlen ist das Wort Ave eingegraben [5]. — In der Lambethkirche ist eine Grabplatte von 1520, die eine Dame aus der Familie Howard darstellt, die am Gürtel einen Gebetskranz hat, in dem man zehnmal zehn Körner unterscheiden kann [6]. — In den « Annal. Ord. Præd. », p. 329, ist das Bild eines Dominikaners (aus dem 14. Jahrhundert) mitgeteilt, der eine runde geschlossene Gebetsschnur in den Händen hält, auf der man 4 grössere Kugeln unterscheidet, zwischen denen dreimal zehn kleinere vorkommen. Von dem dritten Absatz sieht man indessen nur 6 Kugeln ; wir setzen voraus, dass das, was die rechte Hand verdeckt, den Zehner vollmacht. Zwischen zwei von den grösseren Kugeln sieht man da, wo die linke

[1] P. Bridgett, der geneigt ist überall in den beads den Rosenkranz zu erblicken, macht dazu die Bemerkung : « Das zeigt, dass es von einer sehr frühen Zeit an mehr als eine Form von Rosenkranz gab ». Also einen Rosenkranz, der kein Rosenkranz ist ! — S. 217 nennt derselbe Verfasser sogar frischweg « einen goldenen Rosenkranz » was er selbst Seite 207 aus den Akten bezeichnet hat als « a chain of gold of the old manner, with the name of God in each part ».

[2] Abbildung aus dem vorigen Jahrhundert in (Mamachi), « Annales Ord. Præd. » (I), 326. — Zu beiden Seiten des Hauptbildes sind zwei Gestalten mit gefalteten Händen ohne Gebetsschnur dargestellt.

[3] Rock, « Church of our Fathers », III, 329, nach Ms. Harl., 4866, f. 91.

[4] « Histoire du costume en France », Paris, 1875, p. 259.

[5] Waterton, a. a. O., I, 164.

[6] Bridgett, a. a. O., p. 204.

Hand die Schnur hält, nur eine kleinere, die wohl den Anfang des Paternosters bezeichnen soll.

Dieselbe Verschiedenheit findet man auch in schriftlichen Denkmälern. Besonders ausgiebig sind in dieser Beziehung Testamente. Humphrey de Bohun, Graf von Hereford, hinterlässt im Jahre 1361 seinem Neffen « eine Spange von Gold, umgeben von grossen Perlen, mit einem Rubin zwischen vier Perlen, drei Diamanten und ein goldenes Paternoster von fünfzig Stücken mit Verzierungen (a pair of gold paternosters of fifty pieces with ornaments), zugleich mit einem Kreuz von Gold, in dem sich ein Stück vom wahren Kreuz unseres Herrn befindet [1] ». — Es liegt uns ein Rechenschafts-Bericht des Kämmerers Heinrichs VI. von England über die verschiedenen Juwelen vor, die dem König geliefert wurden, um als Neujahrs-Geschenke (des Jahres 1437) von ihm verwendet zu werden. Darin kommt u. a. folgende Eintragung vor : « Item, geliefert auf Ihren genannten Befehl, an Robert Rolleston, Ihren Kleiderwart : eine Gebetsschnur (one pair of beads) von Chalcedon eingefasst in Gold, als welche einmal dem König von meinem Lord von Gloucester gegeben worden ist. Dieselbe enthält zwölf grosse und drei kleine Kügelchen (the which contains twelve gauds and three little) [2] ». — In dem Testament Johann Brompton's vom 9. Jul. 1444 ist Rede von « i par precum de argento et corall continens VI** absque gaudez, et V sunt de auro [3] ». Waterton (I. 163) klammt hinter der Zahl VI** zur Erklärung ein : six tens, d. h. sechs Zehner. Ob dieses die richtige Deutung ist, wagen wir nicht zu entscheiden. — Durch Testament vom 31. August 1471 hinterlässt Henry Holme von Beverley zum Schmuck des Muttergottes-Bildes in der Marienkirche zu Beverley « preces LX ex auro [4] ». — Ähnliche Zahlen finden wir in einem Testament vom Jahre 1498, durch welches Anna Lady Scrope, Witwe des Johann Lord Scrope von Bolton folgende Vermächtnisse macht : « Dem Kreuz am Nord-Eingang der St. Pauls-Kirche (in London) mein Herz von Gold mit Diamant in der Mitte. Unserer Lieben Frau von Walsingham zehn (Kügelchen) von meiner grossen Betschnur (beads) von Gold, geklöppelt mit Seide, Karmesin und Gold, mit einem grossen Knauf von Gold und einer goldenen Quaste.

[1] « Testamenta vetusta », p. 67.

[2] Bentley, « Excerpta historica », p. 150. — Über die Abstammung und Bedeutung des Wortes gaud, gaudyes, gaudis, gawdyes vgl. Waterton, I, 156 und Bridgett, S. 65. Wie in dem obigen Beispiel « twelve gauds » gegenüber gestellt ist « three little », so glauben wir es einfach mit den grössern Körnern oder Perlen, die prächtiger verziert waren als die kleinen, gleichstellen zu dürfen. Vgl. auch die neueren Ausgaben von Du Cange ad voc. gaudia.

[3] « Testam. Eborac. », II, 104.

[4] « Testam. Eborac. », III, 192. Waterton, II, 268 übersetzt : a pair of beads of six tens of gold. Von einer Abteilung jener 60 Perlen in Absätze von je 10 ist jedoch mit keiner Silbe die Rede.

Unserer Lieben Frau von Peue (in Westminster) zehn von denselben Kügelchen (beads). Nach St. Edmund in Bury zehn von denselben Kügelchen; nach St. Thomas in Canterbury zehn von denselben Kügelchen. Meinem Herrn dem Kardinal zehn Aves nebst zwei Paternostern von derselben Betschnur; dem Thomas Fincham zehn Aves und zwei Paternoster von derselben Betschnur [1] ». Ausser dem goldenen Knopf gab es also in dieser kostbaren Gebetsschnur 4 grössere und 60 kleinere Körner. An jenen betete die fromme Eigentümerin ebensoviele Vater unser, und an diesen die gleiche Zahl von Ave Marias.

Einer festen Gestalt entsprach der Gebetskranz, dessen sich die Mutter Heinrich's VII. von England, Margaret Gräfin von Richmond, täglich bediente. Von ihr erzählt Kardinal Fisher, Bischof von Rochester, das knieen sei ihr sehr peinlich gewesen, « and yet, nevertheless, dayly when she was in helth, she faylled not to say the Crowne of our Ladye, whiche, after the manere of Rome, conteyneth LX and thre Aues; and at euery Aue to make a knelynge [2] ». Die ganze Art der Darstellung, besonders die Bemerkung : « wie es in Rom üblich ist », lässt durchblicken, dass diese corona von 63 Ave Maria in England nicht sehr verbreitet war. Um so weniger dürfen die vorhergehenden Beispiele mit dieser corona gleichgestellt werden. Übrigens enthalten sie ja auch nicht die gleiche Zahl von Perlen.

Ein äusserst merkwürdiges Testament vom 15. Februar 1450 wurde von Mr. Peacock in der « Academy » vom 27. September 1879 mitgeteilt. Durch dieses verfügt ein gewisser Sir Thomas Cumberworth über einen staunenswerten Vorrat von Gebetsschnüren zu Gunsten verschiedener Personen. Wir heben nur diejenigen hervor, bei denen eine Zahl angegeben ist. Dem Bischof von St. Asaph in Nord-Wales vermacht er « eine Gebetsschnur von 12 Kügelchen, von denen alle grossen vergoldet sind (a pair of beads of 12 beads with all the gauds gilt), welche ich machen liess mit einem kleinen runden Ring von Gold, um sie daran aufzuhängen. Ebenso soll mein Lord Cromwell eine Gebetsschnur von 12 Kügelchen erhalten, mit den grossen (Kügelchen), welche mir mein Lord der Kardinal (John Kemp von York) gegeben hat, und dazu einen Ring von einigem Wert. Ebenso will ich, dass jeder Mann, der von mir Sold oder Kleidung hat, eine Gebetsschnur von Pfauenfedern (!) oder von Bein oder von Holz erhalte (a pair of beads of peacock feathers, or of bone or tree), welche ich zu diesem Zweck machen oder kaufen liess... Desgleichen ist es mein Wille, dass mein Neffe Robert Constable die schwarze Gebetsschnur von 22 erhalte, die ich oft an meinem Gürtel getragen habe ».

[1] « Testam. Eborac. », IV, 153.

[2] « A Mornynge Remembrance had at the Month's Mind of the noble Princess Margaret ». Cambridge, 1841, p. 114, angeführt bei Waterton, I, 163 und Bridgett, S. 161.

Zum Schluss verfügt er dann noch über seine « grosse Gebetsschnur von Amber », die mit einem « Ring von Horn » versehen war (my great beads of laumber, with a ring of unicorn horn by them). — Man sieht, wie wenig man den Betschnüren bezüglich der Zahl der in ihnen angebrachten Merkzeichen eine feste Gestalt beilegen kann. — Vom Ende des 15. Jahrhunderts an erhielten sie eine solche allmählich von den Gebeten des Rosenkranzes. So wäre man berechtigt, in den folgenden Beispielen den Rosenkranz zu erkennen : Isabel Wilton hinterliess im Jahre 1486 ihrer Tochter Marion « eine Gebetsschnur von Corallen, enthaltend dreimal fünfzig, mit allen grossen (Kügelchen) von Silber und vergoldet, und zu jeder Seite der grossen je ein Kügelchen von Silber [1] ». — Robert Johnson, Stadtrat von York, hinterlässt in seinem Testament vom Jahre 1496 seiner Schwester seine Gebetsschnur von Amber, « welche Betschnur 50 enthält » (which bedes containeth 50) [2] ». Ich sage : man wäre berechtigt, in jenen Zahlen den Rosenkranz zu erblicken, weil es anderweitig feststeht, dass damals der Rosenkranz in Übung war. — Wie wenig aber jene feste Form der Zählschnur für den Rosenkranz gleich damals schon jene von der Willkür oder dem Bedürfnis des Einzelnen abhangende mannigfache Gestalt der Zählschnur für andere Gebete verdrängte, geht unter anderm aus dem Inventar der Kirche von Crediton hervor, das im Jahre 1524 aufgestellt wurde. Dasselbe weisst z. B. auf : « eine Gebetsschnur (a pair of beads) ganz von Silber, mit 53 Ave Marias und 6 Paternosters ; eine Gebetsschnur von Korallen mit 20 silbernen Kügelchen (stones) ; eine silberne Gebetsschnur mit 55 Kügelchen... [3] ».

Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen jene Gebetsschnüre, die aus zehn Kügelchen bestanden. Wir sahen eine solche schon in der Hand Chaucers ; eine andere finden wir in einem Testament vom Jahre 1508, durch welches der Bürgermeister von York, Johann Petty, dem Sir William Spenser « einen Überwurf-Kragen von Taffet und eine Gebetsschnur von 10 » vermacht (a sarssynett tippitt and a pare of bedes of ten). Vorher hörten wir gelegentlich von Gebetsschnüren, die an einem Ring hingen und in einer Quaste endigten. Diese nahmen gewöhnlich die hier in Rede stehende Gestalt an. Nicht als ob die Zahl der 10 Kügelchen unveränderlich gewesen wäre : oft genug finden sich am Anfang und Schluss noch zwei kleinere (oder auch grössere) überzählige Kügelchen oder andere Zieraten, die auf die Zahl etwas störend einwirken ; aber in

[1] « Testam. Eborac. », IV, 17 : i payr of bedis of corall conteigning thre tymes L. with all the gaudis of silver and gilt, and of every side of the gaudis a bede of silver.

[2] « Testam. Eborac. », IV, 121. Von einer Abteilung in 5 Zehner ist keine Rede.

[3] Oliver, « Monast. Exon. », p. 84, angeführt bei Bridgett, S. 487. Es werden noch weiter erwähnt : a pair of coral beads with eight crosses of gold, and a little stone of gold and three stones of silver gilt ; lastly, coral beads with eleven silver stones gilt.

der Regel wird doch die Zehnzahl, die ja auch in sich den Vorteil der Bequemlichkeit hat, eingehalten. Wegen des künstlerischen Wertes den diese Zehner annahmen, müssen wir ihre Geschichte über jene Zeit hinaus verfolgen, bei welcher wir die Paternoster-Schnur endgültig dem Rosenkranz das Feld räumen sehen (Ende des XV., bez. Anfang des XVI. Jahrhunderts), bei der wir deshalb unsere übrige Darstellung abbrechen.

Wie es scheint, verdanken diese prächtigen Zehner den Ritter-Orden ihren Ursprung. Vielleicht dienten dieselben bei ihnen aber mehr zum Schmuck als zum Nutzen. Wenigstens ist nicht abzusehen, welchen Vorteil ihnen jene Betschnüre bei der Verrichtung ihrer Ordensgebete leisten sollten. Im Malteser-Orden (des hl. Johannes von Jerusalem) sind die Ritter kraft ihrer Regel (tit. 3 n. 2) zum täglichen Beten von 150 Vater unser verpflichtet. Diese vertreten die kirchlichen Tagzeiten, so zwar, dass an Stelle der Matutin 13 Vater unser zu beten wären ; an Stelle der Matutin des Officiums der seligsten Jungfrau ebenfalls 13 ; statt der Prim 13 ; statt der Terz, Sext und Non je 14 ; statt der Vesper 18 ; statt der Complet 14 ; statt der 15 Psalmen der Matutin (Gradual-Psalmen ?) 15 ; statt der Toten-Vigilien 14, und statt der Toten-Vesper 8 [1]. — Die Ritter des Deutschen Ordens sollten nach dem Statutenbuch von 1442 täglich 114 Vater unser und ebensoviele Gegrüsset seist Du, Maria, auf die einzelnen kirchlichen Tagzeiten verteilt, beten. Erzherzog Maximilian liess als Hoch- und Deutschmeister im Jahre 1606 ein neues Statutenbuch abfassen, in welchem die Pflichtgebete vermindert und auf 65 Pater noster und Ave Maria täglich festgestellt wurden. Eine unmittelbare Beziehung der in Rede stehenden Zählschnur mit diesen Gebeten ist also nicht abzusehen. Um diesen Zehner etwa sechs oder fünfzehn Mal zu wiederholen ohne zu fehlen, hätte man wieder ein anderes Zählmittel nötig gehabt. Jedenfalls liess sich aber ein solcher Zehner mit seinem Ring leicht am Gürtel oder auch am Degen tragen. Thatsache ist, dass diese Zehner gewöhnlich corone alla cavaliera, oder auch kurzhin cavaliere genannt wurden. Dudik, der in seiner Beschreibung der Kleinodien des Deutschordens auch von diesen corone redet, scheint sagen zu wollen, dass es eine solche Gebetsschnur war (und ist ?), die den Rittern dieses Ordens bei der Gelübde-Ablegung in die Hand gegeben wurde (und wird ?). « Nachdem der Kandidat sein einjähriges Noviziat an der Seite eines Ordenspriesters vollendet und im Receptions-Kapitel einige an ihn gestellte Fragen beantwortet und darauf die drei Ordens-Gelübde abgelegt hat, wird er mit einer vollen Rüstung, mit Harnisch und Helm, auf welchem weisse und schwarze Federn, die

[1] Bosio, « Gli statuti della s. religione di S. Gio : Gierosolimitano tradotto in volgare... » Di nuovo ristampato. Roma, 1597, p. 22 f.

Farbe des Ordens, wehen, bekleidet, und in feierlichem Zuge in die Kirche geführt. Sein Wappen, der weisse Ordensmantel, die Wehr und die Sporen werden ihm auf Sammtkissen vorgetragen ; er selbst trägt, um die Hände gewunden, den Rosenkranz zum Zeichen, dass von nun an seiner Hände Kraft, durch den Gehorsam gelähmt, nur im Gehorsam frei und thätig werden dürfe. So mit dem Rosenkranz in der Hand, empfängt der neue Ritter vom Meister des Ordens, oder von dessen Stellvertreter, im Namen St. Georgs und St. Mariens den feierlichen Ritterschlag; mit dem Rosenkranz in der Hand wird ihm das Schwert umgürtet und die Sporen angeschnallt; mit ihm erhält er den Ordensmantel und das schwarz-weiss beränderte goldene Ordenskreuz ; unter seinem Schutze leistet er seinem Ordensobern die Huldigung, mit einem Worte, der Rosenkranz umwindet die Wiege des Deutschordens-Ritters, begleitet ihn auf allen seinen Wegen und Stegen, und leistet auch dann Gesellschaft, wenn das Leben flieht. — Es war im Orden eine schöne Sitte, dass der Wiegen-Rosenkranz auch der Sarg-Rosenkranz wurde [1] ».

Handelt es sich wirklich bei dieser Ceremonie um den von uns beschriebenen Zehner, so ist es klar, dass der Name « Rosenkranz » für ihn nicht passt, da diese beiden Gebetsschnüre nach Form und Zweck verschieden sind. Allerdings könnte man an einem solchen Zehner auch die beim Rosenkranz vorgeschriebenen Gebete abzählen, und vielleicht mögen das manche gethan haben ; aber das war jedenfalls nicht ihre nächste Bestimmung [2]. Sollte aber der bei der beschriebenen Ceremonie erwähnte Rosenkranz im eigentlichen Sinne zu nehmen sein, so sieht man nicht ein, weshalb in jenem Zusammenhange von ihm die Rede ist, da es sich doch nur um die im Schatz des Deutschordens befindlichen Zehner handelt. In der That befinden sich in der Schatzkammer

[1] Dudik, « Kleinodien des deutschen Ritterordens ». Wien, 1865. S. 69-74.

[2] In der englischen Übersetzung des Buches von Ludwig von Granada, « Memorial of a Christian Life », St. Omer, by John Heigham, 1625, befindet sich ein Stich, der Männer und Frauen darstellt, denen Gebets-Schnüre von 10 Perlen vom Wams herunterhangen. — Offenbar ist hier auf das Rosenkranz-Gebet angespielt. — In dem Buch von Bernard Picard, « Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde », Amsterdam, 1723, I, 176, befindet sich ein schöner Stich, der sich (wohl fälschlich) ausgibt als gedruckt : « à Rome, chez l'Imprimerie de la Chambre Apostolique », 1662. Auf ihm sind verschiedene Andachts-Gegenstände dargestellt, unter anderm auch ein Rosenkranz von 5 Gesätzen, ein anderer von 15 Zehnern, und daneben auch ein sog. « Zehner » mit 11 grossen Perlen und Quasten an beiden Enden. Daneben kommt auch ein Ring mit zehn Erhöhungen und einer drehbaren Rose als Knopf vor, mit folgender Erklärung : « Bague dont les Chevaliers de Malthe se servent, pour dire leur Rosaire : La Rose qui est au-dessus, tourne à ressort, et marque avec le petit point noir sur les quinze chiffres qui sont autour, au nombre des dizaines déjà dites ». — Von solchen Ringen, die uns hier nicht weiter beschäftigen, sagt Waterton I, 163 : « They occur of gold, silver, base metal, and ivory : and their use certainly dates as far back as the fourteenth century in England and Ireland ». (?)

des deutschen Ritterordens in Wien (zeitweilig dem « Österreichischen Museum » zur Ausstellung geliehen) fünf überaus kostbare und sehr schöne Zehner, von denen keiner über das 16. Jahrhundert hinausgeht. Bereits in dem ältesten Inventar vom Jahre 1526 kommen « etliche Korallen und Gelbagsteinerne Paternoster » vor. Auch in den spätern Inventaren des Ordens werden viele « Paternoster » aufgeführt, für die auch wiederholt der Name « ein Cavalier » (z. B. von roten Korallen) gebraucht wird. In dem Mainauer Inventar von 1632 erscheint « ein Cavalier mit ganz goldenen Bukeln, mit Rubinen, Smaragden und Perlen besetzt, oben mit einem goldenen Ring, darinnen ein Amadis (sic)... [1] ».

Eine der schönsten Betschnüre dieser Art befindet sich in dem kaiserlichen Münz- und Antiken-Kabinet in der Hofburg in Wien. Sie ist nicht an einem Ringe befestigt, sondern an einer goldenen emaillierten Handhabe, die Geisselungs-Säule vorstellend, um deren Sockel die Worte stehen : O mater Dei — memento mei. Die zehn Kugeln in der Form und Grösse eines kleinen Eies sind von Onyx, öffnen sich in der Mitte in einem Goldreifen und enthalten im Innern je zwei in Muscheln geschnittene Cameen, welche die Apostel vorstellen. In einer Umschrift von eingelegtem Gold ist einem jeden der Apostel der von der Überlieferung oder Sage ihm zugeschriebene Absatz des apostolischen Glaubens-Bekenntnisses beigefügt. Da aber damit die zwanzig Felder noch nicht alle ausgefüllt waren, so wurden die übrigen mit Darstellungen aus der Leidensgeschichte (die Geisselung, Pilatus zu Pferde u. s. w.) ausgefüllt. Das Ende bildet eine in ähnlicher Weise schliessbare Schaumünze, welche die Verkündigung darstellt, ebenfalls in Emaille. Nach den Anhaltspunkten der Altertumskunde gehört diese Arbeit in den Anfang des 15. Jahrhunderts. — Vielleicht hatte mit diesem Zehner jene Gebetsschnur des Herzog's Karl von Burgund einige Ähnlichkeit, die die Schweizer in der für sie siegreichen Schlacht bei Granson am Neuenburger See (1476) in seinem Zelte erbeuteten. Wenigstens wird dieselbe beschrieben als ein pater, an dem die Apostel in gediegenem Golde dargestellt waren [2].

Sehr häufig sind die Perlen dieser in Museen oft vorkommenden Gebetsschnüre zugleich Behälter von Reliquien.

Jahrhunderte lang waren diese Zehner das gewöhnlichste Geschenk, mit denen die Päpste hoch oder niedrig stehende verdiente Persönlichkeiten ehrten. Was in dieser Beziehung bei weltlichen Fürsten die Tabaksdose, das war bei den Kirchenfürsten diese kostbare Gebetsschnur. In dem Dizionario von Moroni findet sich hier und da zerstreut, wie

[1] Dudik, a. a. O.
[2] De Liskenne, « Histoire de Louis XI », Paris, 1830, II, 91.

die Gelegenheit es eben mit sich bringt, Erwähnung von solchen päpstlichen Geschenken. So wird z. B. von Clemens XI. berichtet, dass er im Jahre 1669 die Standarte der heiligen römischen Kirche durch den gentiluomo Johann Joseph von Fogasse als besondern Abgesandten an den Herzog von Beaufort, Franz von Vendôme, geschickt habe. Dieser Ehre fügte der Papst als Geschenk noch hinzu « eine corona alla cavaliera bestehend aus 10 grossen und überaus schönen Lapislazzuli-Steinen, eingefädelt in Gold, und mit einer von grossen Diamenten umgebenen Schaumünze versehen [1] ».

Auch bei minder feierlichen Anlässen, z. B. bei der jährlichen Preis-Verteilung der Christenlehr-Bruderschaft, bedienten die Päpste sich dieses Geschenkes. Benedict XIV. gab im Jahre 1751 den Vertretern jener Bruderschaft eine solche corona alla cavaliera von Agat und mit goldener Denkmünze. Clemens XIV. schenkte im Jahre 1771 den Preisgekrönten ebenfalls kostbare Ritterskronen [2].

Im Jahre 1791 kam Ferdinand IV., König beider Sizilien, mit seiner Gemahlin, Maria Karolina von Österreich, nach Rom. Bei ihrem Abschiedsbesuch beim Papste, schenkte Pius VI. dem König eine kostbare Gebetsschnur von Lapislazzuli, in Gold gefasst, daran sich eine Camee mit den Bildern der seligsten Jungfrau und des heiligen Januarius, von Brillanten umgeben befand. Die Königin erhielt zum Geschenk ebenfalls eine ähnliche Krone von kostbaren Steinen in Gold gefasst und mit einer Camee, auf der das Bild des göttlichen Heilandes und das Kreuz dargestellt waren. Auch unter das Gefolge verteilte der Papst ähnliche wertvolle corone alla cavalliera [3].

Jedenfalls war dieser Art auch das Geschenk, welches Papst Benedict XIII. im Jahre 1727 dem Churfürsten von Köln, Clemens August, machte, nachdem er ihm persönlich in der Dominikaner-Kirche zur Eiche (alla Quercia) bei Viterbo die Bischofsweihe erteilt hatte. Unter anderen kostbaren Geschenken gab er ihm nämlich auch einen « Rosenkranz » von orientalischen Perlen, an dem das Paternoster von lauter Smaragden in Gold gefasst war [4]. — Dem zum Conclave abgesandten ausserordentlichen Bevollmächtigten Österreichs, Grafen von Kaunitz, schenkte derselbe Papst bei seinem Abschiedsbesuch, nebst anderen Andenken, ebenfalls einen sehr schönen « Rosenkranz » von Lasursteinen, die in Gold gefasst waren [5].

[1] 70, 26.
[2] 20, 253, 254.
[3] 59, 143. S. ebenfalls 92, 574.
[4] Wyttenbach und Müller, « Gesta Trevirorum », Aug. Trev., 1839, III, 283. Vgl. « Das Ruhm- und Wunderwürdige Leben und Thaten Papstes Benedicti des Dreyzehnden. Mit Kupffern ». Frankf., 1731, S. 1247.
[5] « Das Ruhm- und Wunderwürdige Leben etc. », S. 211.

Moroni erwähnt eine Gelegenheit, bei der die Päpste gewöhnlich dieses Geschenk verliehen hätten, nämlich bei ihrer feierlichen Besitz-Ergreifung nach der Wahl. Bei diesem Anlass hätten manche von den sog. Edelknaben, die den Zug nach dem Lateran begleiteten, neben einem Ritter- oder Grafen-Titel auch noch eine derartige wertvolle corona als Geschenk davongetragen [1]. Über den Ursprung und die Ausdehnung dieses Gebrauches haben wir nichts Bestimmtes feststellen können, auch nicht nach dem an Einzelheiten so reichen Buch von Cancellieri, « Storia de'solenni possessi de'Sommi Pontefici ». Roma 1802. Sollte aber jenes Geschenk gewöhnlich mit der erwähnten Erhebung zum Ritterstande verbunden gewesen sein, so läge es viel näher die Benennung corona alla cavaliera, die sich übrigens in anderen Sprachen auch nicht findet, von diesem Gebrauch herzuleiten, als von den Ritterorden.

Erwähnt sei hier noch die Gebetsschnur, die der Fürst Nikolaus Esterházy von Eisenstadt (Schloss Forchtenstein) der geschichtlichen Ausstellung überlassen hatte, die im Jahre 1883 in dem neu eröffneten Rathaus in Wien abgehalten wurde. Diese Ausstellung hatte ihren Anlass in der zweiten Jahrhundertfeier der Befreiung Wiens von den Türken. Die erwähnte Gebetsschnur hatte insofern damit zu thun, als sie dem Polenkönig, Johann Sobieski, gehört hatte und von ihm bei jenem glorreichen Ereignis benutzt worden war. Dieses wurde durch einen alten Pergamentstreifen bestätigt, der die Angabe enthielt : Rosarium (!) Joannis tertii regis Poloniæ, dum esset Viennæ Austriæ depulso Turco Anno 1683. Dieser fälschlich so genannte « Rosenkranz » nun besteht aus 11 Jaspiskugeln, einem Jaspisring und einer aus Seide und Goldfäden geflochtenen, mit Perlen und Granaten verzierten Quaste. Jede Jaspiskugel ist mit zwei verzierten Goldplättchen versehen.

Es wäre ein schöner Beitrag zur Kunstgeschichte, wenn jemand Abbildungen von diesen in Museen so häufig vorkommenden Zehnern sammelte und beschriebe. Ausser der künstlerischen Bedeutung knüpfen sich, wie man sieht, an viele derselben auch noch anziehende geschichtliche Erinnerungen. Vielleicht wird durch unsere Andeutungen eine junge Kraft angeregt, diese Arbeit zu übernehmen.

[1] Vi sono certe corone dette corone alla cavaliera formate di un anello d'oro, di argento, o di metallo dorato, da cui pendono dieci globetti di pietre più o meno preziose, con medaglie d'oro, di argento, o di qualche pietra, o cameo pendente. Per lo più queste corone alla cavaliera si donano dai Pontefici a distinti signori, ed a persone qualificate, munite della loro benedizione e con indulgenze. Prima i Papi nella solenne cavalcata, con cui prendevano il possesso, erano corteggiati da buon numero di paggi, che perciò facevano cavalieri dello sperone di oro, e conti palatini, oltre il donativo d'una corona di agata, di onice, di diaspro, di lapislazzoli etc. con medaglia simile, ovvero d'oro. — 17, 198.

6. Art und Weise die Gebetsschnur zu tragen. — Das Paternoster als Schmuckgegenstand.

Die zuletzt erwähnte Art von Paternostern oder Gebetsschnüren war, wie bereits angedeutet, weniger für den täglichen Gebrauch bestimmt. Sowohl die künstlerische Arbeit, als der hohe Wert des Stoffes war nicht so sehr auf die Benützung und Abnützung, als vielmehr auf die Bewunderung und Hochhaltung berechnet. Ausser dem Gebrauch beim Gebet hatten jene Paternoster nämlich auch noch eine andere Bestimmung : sie dienten zugleich als Schmuckgegenstände. Das sehen wir sofort, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Art und Weise richten, wie dieselben getragen wurden.

Aus den bisher angeführten Beispielen sahen wir bereits, dass die Gebetsschnur teils in der Hand, teils am Arme, und teils am Gürtel oder am Wams, zuweilen auch am Halse, oder am Schwert des Soldaten getragen wurde.

Von den englischen Frauen hörten wir, dass sie lange Betschnüre in der Hand trugen ; dasselbe thaten die Pilger des seligen Venturinus ; und der Büsser der heiligen Katharina musste auf seinem Kirchgang seine Schnur mit 100 Knoten in der Hand tragen. Offenbar war diese Art, die Gebetsschnur zu tragen, auf den augenblicklichen oder bald bevorstehenden Gebrauch derselben berechnet. Daher wurde es als ein Zeichen der Frömmigkeit angesehen, wenn man jemanden häufig mit seinem Paternoster in der Hand sah. Für die hämische Boshaftigkeit, diesen unsterblichen Kobold, lag es nahe, sogar übertriebene oder falsche Frömmigkeit darin zu erblicken. So heisst es schon in einer italienischen Chronik aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts von jemanden, dass er einhergegangen sei wie ein Betbruder, mit den Paternostern in der Hand : « Egli vestiva come un pinzochero e co' paternostri in mano [1] ». Und auch Boccaccio sagt von Jemanden, dass er stets mit seinen Paternostern in der Hand, allen Ablässen nachgegangen sei : « sempre co' paternostri in mano andava ad ogni perdonanza [2] ». Wie hätte es anders sein können, als dass missverstandene Frömmigkeit oder böswillige Heuchelei zuweilen auch in Wirklichkeit wie andere, so auch dieses Mittel und Zeichen wahrer Religiösität missbraucht hätten ? Von böswilligem Missbrauch haben wir ein abstossendes Beispiel in der englischen Geschichte, welches indessen über unsere Zeitgrenze bereits hinausreicht. Als der spätere grundsatzlose und verächtliche Minister der Königin Elisabeth, Burleigh, alles daran setzte,

[1] « Cronaca Fiorentina » di Giovanni Morelli in der « Storia Fiorentina » di Ricordano Malespini (da' Tartini e Franchi). Firenze, 1718, p. 292.

[2] « Decamerone » (Del Lionardo Salviati), Firenze, 1587, Giornata 5., nov. 10.

um von der katholischen Königin Maria in die Regierung aufgenommen zu werden, schreckte er vor keinem Mittel der Heuchelei zurück, um glauben zu machen, dass er dem alten Glauben treu geblieben sei. Eines dieser Mittel bestand darin, dass er in Stamford öffentlich mit einer Gebetsschnur (Rosenkranz) in der Hand umherging. So bildete er (wie Dr. Rock, der diesen Zug hervorhebt, mit Recht dazu bemerkt) einen Beleg für das etwas hart klingende Wort des Polydorus Virgilius an der von uns bereits angeführten Stelle : « Hodie tantus honor ejusmodi calculis accessit, ut non modo ex ligno, succino et corallio, sed ex auro argentoque fiant, sintque mulieribus instar ornamenti et hypocritis præcipua fucosæ bonitatis instrumenta ».

Wir erwähnten bereits die vielen Votivbilder, auf denen die Donatores so häufig mit einer Gebetsschnur in der Hand dargestellt werden. Dass auf diesen wahre und echte Frömmigkeit zum Ausdruck kommt, unterliegt keinem Zweifel. Als Beispiel führen wir nur noch eine bildliche Darstellung aus älterer Zeit an, die man als einen Beleg für das Alter des Rosenkranzes herangezogen hat. In einer um 1347 verfertigten Handschrift, die früher dem Dominikaner-Kloster in Perugia gehörte, stellt ein Bild den heiligen Dominikus vor dem Papste knieend und ihm den Fuss küssend dar. Rechts vom Papst stehen 4 Kardinäle, links 3 Dominikaner und 3 Bischöfe ; im Vordergrunde Laien, 3 Frauen und 3 Männer, die ein Kreuz auf dem Mantel tragen. Einer von diesen, der sich halb dem Beschauer zuwendet, hat eine kurze, geschlossene Gebetsschnur in der Hand, in der man, ausser der Perle, die er zwischen Daumen und Zeigefinger der linken Hand hält, noch 10 andere Kugeln zählt [1].

In Spanien kam die alte Sitte, eine Gebetsschnur am Halse zu tragen, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch einen feurigen Rosenkranz-Prediger, den P. Petrus de Santa Maria y Ulloa, von neuem in Aufschwung, so dass ein Schriftsteller um die Mitte des folgenden Jahrhunderts sagen konnte : seit etwa dreissig Jahren trügen Mädchen und Knaben, Greise und Leute jeden Alters und jeden Standes, Ordensleute und Geistliche ihren Rosenkranz am Halse [2].

Aus anderen von uns mitgeteilten Beispielen sahen wir, dass manche ihre Gebetsschnur am Arme trugen. Auch Chaucer lässt seine Priorin, Dame Eglentine, mit einem prächtigen Paternoster am Arme auftreten :

Of smal coral aboute hir arm she bar
A peire of bedes, gauded al with grene,

[1] Siehe die Abbildung in (Mamachi), « Annal. Ord. Præd. », (I), 234.
[2] Petr. Sanchez, « Theologia SS. Rosarii » quaest. 5, art. 27 (ed. 2, Matrit., 1764, pag. 96). — Ein kurzes Leben des P. Ulloa ist seinem Werke « Arco iris de paz » (neue Aufl., Madrid, 1863) von seinem Ordens-Bruder Diego de la Llana voraufgeschickt.

And ther-on hung a broche of gold ful shene,
On which there was first write a crowned A,
And after : Amor vincit omnia [1].

In der von uns bereits erwähnten Allerheiligen-Kirche in Barking (London) befindet sich das Grab eines Kaufmannes, Johann Rulche, das mit einer Messingplatte bedeckt ist. Auf dieser ist sein Bild dargestellt mit einer Gebetsschnur am Arme [2].

Häufiger aber war die Sitte, die Gebetsschnur am Gürtel oder am Wams oder Mieder zu tragen. Monna Tessa, die Magd Folco Portinari's, Vaters der Beatrice Dante's, gestorben im Jahre 1327 wird auf ihrem in erhabener Arbeit ausgeführtem Grabmal im Spital von S. Maria Novella in Florenz mit einer Gebetsschnur am Gürtel dargestellt [3]. — In der Wainflete Kirche befindet sich das Grabmal Richard Patten's, des Vaters des Bischofs Wainflete. Der Verstorbene ist auf demselben dargestellt mit drei Dingen, die von seinem Gürtel herunterhangen : einer Börse, einem Dolch und einer Gebetsschnur [4]. So war er auf alle möglichen Fälle vorgesehen. Diese Ausrüstung war aber etwas ganz Gewöhnliches. Von der Wiener Kleidertracht in den Jahren 1396 bis 1430 redend, sagt Hormayr : « Der Gürtel gehörte zum täglichen Gebrauche beider Geschlechter. Man findet ihn bei Männern und Weibern meistens mit Silber beschlagen, bei ersteren zugleich Geldbörse mit Taschen... bei Frauen verziert mit Gold- und Silberborten... An ihm war der « koralleine » Paternoster befestigt, der häufig in den Verlassenschaften der Männer und Frauen vorkommt [5] ». Und auch noch von viel späterer Zeit sagt er : « Der Paternoster hing neben den Hausschlüsseln am Gürtel der Bürgersfrau, des jungfräulichen Mägdleins, selbst am Gürtel des Mannes neben dem Schwert und Stechmesser [6] ». Auch Weiss in seiner Kostümkunde (III, 365) sagt, dass seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts die Paternoster (er nennt sie schlechtweg Rosenkränze) eine besondere, schmückende Zuthat für Damen gewesen seien, auf die nicht weniger Sorgfalt verwendet worden sei, als auf Halsketten, Ringe, Ohrgehänge und goldene Spangen. Das Gesagte wird auch im Bild erläutert.

[1] «The Canterbury Tales», Prologue l. 159 ff. (by W. W. Skeat, Oxford, 1895, p. 421).
[2] Bridgett, p. 204.
[3] Abbildung in Berthier, « La divina comedia », Friburgo, 1892, I, p. XVI — P. Y. O. P., « Nuovo mese di Ottobre », Roma, 1888, p. 36, und Il Rosario, memorie Domenicane. Anno 1887, p. 594 nennen jene auf dem Bilde kaum erkenntliche Gebetsschnur « una bellissima corona » und leiten daraus die Andacht Monna Tessa's zum Rosenkranz ab. Das heisst die Geschichte auf den Kopf stellen.
[4] « Monumenta Vetusta », Bd. III, Stich 6.
[5] « Wien's Geschichte und seine Denkwürdigkeiten », III, 323.
[6] II, 327.

An anderer Stelle (Seite 247) gibt er Abbildungen aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, auf denen man die Gebetsschnur (Rosenkranz) an einem mit Silber beschlagenen Riemen oder Kettchen neben dem Schlüsselbund und einem Nähbesteck herabhangen sieht. So blieb es auch in den folgenden Jahrhunderten. Im 17. Jahrhundert gehörte, wie Weiss (S. 981) bezüglich Spaniens und Frankreichs sagt, ein langer Rosenkranz und ein Fächer zu der nötigen Ausstattung der Damen. Jener habe nicht bloss als Werkzeug des Betens gedient, sondern auch als ein gefälliges Nebenspielwerk, um die Hände zu beschäftigen. Ihn liessen die Damen niemals ruhen weder zu Hause, noch in Gesellschaft, gleichviel — so fügt der obenerwähnte grinsende Kobold hinzu — ob sie am Spieltische sassen, oder sich mit ihren Liebhabern unterhielten, oder von anderen Böses redeten. — Für Frankreich gibt Quicherat Belege für diese Art frommer Mode. Zunächst berichtet er, Ludwig XI. (1461-83) habe im Anfang seiner Regierung den westlichen Provinzen einen Besuch abgestattet und sei deshalb von Tours, von nur sechs Gefährten begleitet, aufgebrochen. Sie alle seien in grauen Gewändern gehüllt gewesen, an denen als einziger Schmuck Paternoster mit hölzernen Kugeln gehangen hätten [1]. Für die folgende Zeit (1483-1515) sagt er, die Paternoster seien wie andere wertvolle Gegenstände am Knopf des Gürtels befestigt worden [2]. Diese Sitte wurde so allgemein, dass Quicherat jene Paternoster gar nicht mehr für Andachtsgegenstände ansieht [3].

Diese Seite der Sittengeschichte findet in der deutschen Literatur des Mittelalters oftmals Ausdruck. — Ulrich von Lichtenstein sagt in seinem um 1257 verfassten Vrouwenbuoch :

Ob aber sich iwer eine cleit,
Und kostlîch wât an sich geleit,
Der Zobel underheftelîn
Muoz sâ ein pâter noster sîn,
Der an ir puosem hanget [4].

[1] « Histoire du costume en France », p. 292.

[2] P. 337. Als Beispiel für den Wert der Paternoster führt er an, dass « Olivier de la Marche suppose le sien en perles de cassidoine ».

[3] P. 359 : « Le terme de Patenôtres parait s'être appliqué alors, non-seulement aux chapelets de prières, mais aux pendants des ceintures, qui étaient des chapelets d'orfévrerie tombant sur le devant du corps jusqu'au bas de la cotte ». — Drei Abbildungen (pp. 356, 359, 405) erläutern diesen Brauch.

[4] Ausg. von Lachmann, Berlin, 1841. S. 601, 25 ff. — Alwin Schultz, « Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger », Leipzig, 1879, I, 209 (vgl. II, 423), führt diese Stelle an und gibt ihren Inhalt — gleichsam um alle Dichtkunst von ihr abzustreifen — so wieder : « Frömmlerinnen (!) hefteten ihren Mantel wohl auch mit einem Rosenkranz (!) zu, den sie dann auf die Brust herabfallen liessen ».

Konrad von Würzburg sagt in seinem Engelhard vom Kopfschmuck der Frauen :

Vil schône was ir houbet
gezieret, als diz maere swour.
man sach ir goldes eine snour
zeinem schapel ûfe ligen.
diu was über al gerigen
vol edeles gesteines,
daz man nie sô reines
noch sô guotes niht gewan.
als ein pâternoster dran
wâren si gestôzen [1].

Und bei Hugo von Trimberg heisst es im Renner :

Nv wol her wer wil sin iht !
Trugē si mentel od' hullen an,
wie solten danne die jungen man
vf den ahseln die schilte gesehen,
D' glentzlin sol d'minne spehen
vn̄ auch die pat'n̄r snur,
Die dick durch die vinger fur
On alle andaht, wenne sie den sach,
Nach des lieb sie sich brach,
Vil mere danne nach Gottes Liebe,
verholn lieb wirt dicke ze dieb,
werlt torn kunnen wundo' vil,
Des ich nimm' hie schriben vil [2].

Schon in einer altdeutschen Predigt finden wir deshalb eine schöne Warnung vor der auch in solchen Dingen versteckten Eitelkeit : « Der .x. ussatz der christo hie begegnet das ist hochfahrt. ia es ist viel geistlicher menschen die muossend haben schoeni messer beschlageni, vnd roeti und agsteinin pater noster und guldini schlösser an ir buechern. mini kinder iuweri buecher habent niut dester minder tütlen dur der schlössren willen iuweri zit werdent niut dest andaechtiger din paternoster ist vor got niut destbesser dur der roten korallen willen sicher aun zwivel froewt dich ein roeti schnuor ein gruener bendel iutzît bas an dinem pater noster denn ein riem oder ein swatzer bendel [3] ».

Zur Zeit des durch Alanus eingeleiteten Aufschwunges der Rosen-

[1] Ausg. von M. Haupt., Leipzig, 1844, v. 3008 ff.
[2] Bamberg, 1833, v. 424 ff.
[3] Wackernagel, « Altdeutsche Predigten und Gebete ». Basel, 1876, S. 207, v. 235 ff.

kranz-Andacht war man sich jener früheren Sitte noch wohl bewusst. Der spätere Bischof Michael François von Lille (ab Insulis), las als Professor im Jahre 1476 an der Kölner Universität ein « Quodlibetum de fraternitate S. Rosarsii B. V. M. », in dem er aus jener Thatsache das Alter des Rosenkranzes zu beweisen sucht : « In hujus etiam antiquitatis signum, sagt er, adhuc multi in multis locis signa ad hanc devotionem vel fraternitatem pertinentia, quæ Pater noster dicuntur, suis in zonis, manibus vel collo deferunt — pro dolor ! jam ad vanitatem, quæ prius in signum devotionis et religionis erant instituta [1] ».

In viel späterer Zeit tadelt noch Abraham a S. Clara in seiner Art den Missbrauch des Rosenkranzes zum Dienst der Eitelkeit. Indem er das Spiegelbild einer eiteln Beamtenfrau vorführt, sagt er : « Ihr Gestreng der Wohl-Edle Herr, Herr Jonas Isfridus Dampff von Dampffeneck und Dampffenthal haben ein Officium, vulgo einen stattlichen Dienst, der tragt ihm jährlich ein 400 fl. Sein Frau Gemahlin geht daher, als wann sie ein abcopirte Cleopatra wäre. Sie tragt fast alle Monath ein neues Modi-Klayd. Der Rock muss von geblumtem Procat seyn... Das Klayd muss mit guldenen Spitzen umb und umb, und wider herumb verbrämbt seyn... Die Hauben muss künstlich und köstlich durchbrochen seyn, dass sie also einem seidenen Narren-Haüssl nit ungleich. Alles ist reich an ihr, aussgenommen der Halss, der gantz nackend und bloss. Alles ist verbändlet und verbunden an ihr, möchte nur seyn, dass das Gewissen so frey. Sogar der Rosenkrantz muss mit einem Buschen Bänder prangen, aber der Teuffel lacht zu diesem Weywadl... [2] ».

Diese Ausslassungen nötigen uns jedoch zu einer einschränkenden Bemerkung. Zwar sollen die Gegenstände der Andacht nicht zur Eitelkeit missbraucht werden ; aber dass sie so schön als möglich seien, ist ganz in der Ordnung. Die Kirche selbst sorgt dafür, dass die heiligen Gefässe und Gewänder prächtig, des Heiligen würdig, seien. Gott selbst ist schön und der Quell aller irdischen Schönheit ; die Engel sind schön ; die Seele im Stande der heiligmachenden Gnade ist schön ; die Tugend ist schön. Hässlichkeit ist eine Eigenheit des Schlechten, des Lasters, des Teufels. Dazu kommt, dass das was schön ist, einem jeden besser gefällt und darum auch lieber benutzt wird. Also sollen auch die Rosenkränze nicht von der verschönernden Kunst ausgeschlossen bleiben. Noch in seinem Missgeschick sprach der edle Sir Thomas More von dem bunten Gürtel seiner Frau und ihrem Rosenkranz von Gold [3].

Dabei soll natürlich in keiner Weise geleugnet werden, dass naheliegende und schwer zu vermeidende Übertreibungen vorgekommen

[1] Cap. 5 (Ausg. von Coppenstein, Campidon., 1691, p. 53).
[2] « Judas der Erzschelm », 1. Aufl., I, 303 f.
[3] More, Christopher Cresacre, « Life and Death of Sir Thos More ». London, 1827, p. 322.

seien. Wir hörten ja schon früher, dass mehr wie einmal Ordensleuten verboten werden musste, zu kostbare und für ihren Stand nicht passende Paternoster zu tragen oder zu haben. Für Weltleute musste sogar hier und da die Polizei gewisse Schranken vorschreiben, um verschwenderischer Eitelkeit vorzubeugen. So heisst es in einer Nürnberger Polizei-Verordnung aus dem 15. Jahrhundert :

« Von Pater nostern.

auch soll kayn frow oder junckfrow eynichen paternoster mer tragen, der über zwaintzig guldin reinisch kost oder werth sey. Welliche das überführe und derumb fürbracht wurde, die soll gemeyner statt zu puss verfallen sein die übertewrung, was unnd wieviel der paternoster über die gemelten summa der zwaintzig guldin werdt were [1] ».

Schon ein Jahrhundert früher hatte dieselbe fürsorgliche Polizei verordnet : « ez sol kain burger kainerlai paternoster tragen, daz uber zwelf haller wert sei, und sol auch den über den ars niht haben, er sol in an der seiten tragen als man von alter her getân hât [2] ».

Dass diese Schmuckgegenstände sich in Nürnberg bis in die protestantische Zeit herein erhielten, entnehmen wir aus einem Gespräch des dortigen Bürgers Kaspar Nützel mit einem Herrn aus Preussen, der seinen Kaufladen besuchte. « Diese Schmucksachen hier », so erklärte er diesem, « heissen noch immer nach altem Sprachgebrauch Pater-Noster. Karniol-Pater-Noster, die man früher häufiger als Schmuck trug, werden jetzt selten mehr bestellt. Die Mutter des Hieronymus Schürstab liess im Jahre 1536 ein solches mit runden oder spitzigen Körnern für Euere Herzogin (geb. Dorothea von Dänemark), die es sich gewünscht, zum Geschenk verfertigen. Jetzt liebt man mehr Axint-Pater-Noster, deren eines gewöhnlich zehn bis zwölf Joachimsthaler kostet. Sehr beliebt sind auch die weniger kostbaren Bernstein-Pater-Noster, gewöhnliche Geschenke Eueres Herzogs (des von der Kirche bereits abgefallenen Markgrafen Albrecht von Brandenburg !). Unser Christoph Fürer kam indess durch ein solches Geschenk in eine gewisse Verlegenheit. Es verdross ihn einigermassen, dass ihm der Herzog zugemutet hatte, er solle daran nach katholischem Brauch sein Gebet verrichten, und er sprach sich darüber auch in seinem Dankschreiben etwas empfindlich aus. Der Herzog aber erwiderte : Es ist uns wahrlich unlieb, dass Ihr Euch dessen, das keines Dankes werth, beschwert ; denn da wir wissen, dass, sofern Ihr nicht anders noch, als da wir bei Euch waren, gesinnt seid, Ihr nicht an solchem Pater-Noster zu beten pflegt, das Gebet auch nicth an Körnern, sondern am Herzen hängt und darin

[1] Baader, J., « Nürnberger Polizeiordnungen ». Stuttgart, 1861. S. 103.
[2] Ebendas., S. 66.

gebetet sein will, so haben wir es Euch auch nur zu einem Memorial zugeschickt, wenn Ihr mit Eueren Kaufhändeln umgeht, damit Ihr an einem jeglichen Stein Euer Gedächtniss haben könnt, mit gnadigem Sinnen, Ihr wollet es nicht in dem Sinne, wie Euer Schreiben mitbringt, von uns annehmen [1] ».

7. Stoff aus dem die Paternoster gemacht wurden. — Wert derselben.

Im Vorstehenden sind uns schon Gebetsschnüre aus allen möglichen Stoffen begegnet, von den einfachsten bis zu den allerkostbarsten, blosse Knoten in einem Faden, oder Kügelchen von Holz, Bein, Fischgräten, Pfauenfedern, aber auch solche aus edeln Steinen und kostbaren Metallen. Wir hörten von solchen aus Korallen, Achat, Bernstein, Chalcedon, Onyx, Jaspis ; selbst Rubine und Diamanten mussten zum Schmuck von solchen dienen. Andere wurden aus Silber und Gold verfertigt. Wir können diese Angaben noch um vieles bereichern. Wir brauchen nur einen Band der schon wiederholt angeführten Testamente aus Yorkshire (Testamenta Eboracensia vol. II.) aufzuschlagen, um der grössten Mannigfaltigkeit in dieser Beziehung zu begegnen. Da finden wir z. B. im Jahre 1430 unum par preculum (sic) de aumbre (S. 13) ; i. J. 1432 optimum meum par precularium (sic) de nigro gate, et tria flammeola de fils (S. 23) ; i. J. 1432 : unum par precum de pomoder ; und ein anderes de mistylltyn (S. 160) ; i. J. 1459 : i payre of bedes gete with gawdes of silver and i crucifix, and i Saynt James shell hangyng at the same bedes (S. 237). Im 4. Bande (S. 153, 334, 107, 231) finden wir u. a. im Jahre 1492 : preculas de jasper ; preculas de aumber. Im Jahre 1504 wird eine Betschnur zum Schmuck des heiligsten Sakramentes vermacht : « Lego capsulæ pertinenti festo Corporis Christi unum par precoms (sic) de cristall, pro ornamento ejusdem ». Im Jahre 1508 hinterlässt der Bürgermeister von York « to my daughter Anne a pare corall beides y[t] was hir moder's w[t] rynges and jewels at thame ».

Für England fliessen auch andere Quellen gleich reichlich. Nach den Testamenta vetusta (S. 80) vermacht Thomas Beauchamp, Graf von Warwick, im Jahre 1369 « eine goldene Gebetsschnur mit Schnallen, welche die Königin mir gegeben hat », desgleichen eine andere « Gebetsschnur von Gold und einen Ring ». Im Jahre 1400 hinterlässt ein gleichnamiger Graf von Warwick, seinem Vetter « a pair of paternosters of coral with buckles of gold » (S. 155). Ein Jahr vorher vermachte die Herzogin von Gloucester, Eleanor, ihrer Mutter, der Gräfin von Herford, ein paternoster von Korallen (S. 147). — Der berühmte Bischof von Winchester, Wilhelm von Wykeham (gest. 1404), vermachte dem Erz-

[1] Voigt, « Blicke in das kunst- und gewerbliche Leben der Stadt Nürnberg im 16. Jahrh. », Berlin, 1862 (Deutsche Nat.-Bibl. von Schmidt, Bd. IV), S. 21 f.

bischof von Canterbury, Thomas Fitzalan, «unum par precum de auro appensum ad unum monile de auro habens hæc verba inscripta Jhc. Amor. Meus». (S. 767) [1]. In einem Brief König Heinrich's IV. von England vom Jahre 1402 ist die Rede von « duo paria cultellorum et unum parvum par de paternosteres auri [2] ». — Im Jahre 1440 hinterliess der Ritter Wilhelm Selvayne seinem Bruder « par magnum precularum de gagate, et aliud par Custanciæ consanguineæ meæ. Sibillæ sorori meæ unum par precularum de corall cum gaudiis (dasselbe wie das früher erklärte englische gauds) de gagate [3]. — In dem bereits angeführten Testament des Sir Thomas Cumberworth von 1450 kommt auch eine Gebetsschnur von Korallen mit grösseren Perlen von Gold vor (a pair of beads of coral gauded with gold, and a ring with a diamond therein. Vielleicht war dieser Ring mit der Gebetsschnur verbunden). — Hier müssen wir auch die oben erwähnten « Beten » aus dem Inventar der Kathedrale von York aufführen. — Dort waren « Circa feretrum S. Wilielmi portatile » :

Duo paria precularum argenti deaurati.

Duo paria de le Corall, cum le gaudeys argenti deaurata.

Item par precularia del Chalcedon, cum le gaudeys argenti deaurati.

Unum par del Pomander [4] cum le gaudeyes argenti deaurata.

. . . .

Unum par precularium argenti deaurati.

« Circa caput Sancti Wielhielmi » waren :

Unum par precularium argenti, cum le gaudeys deauratum.

Tria paria precularum del Corall, cum le gaudeys argenti deaurata.

Unum par precularium de alba Awmbre, cum le gaudeys argenti deaurata.

Item unum par precularum de coral cum 16 gaudeys argenti deaurata.

Item unum par precularum de Corall cum lez gaudeys deauratis.

Item unum par precularum de auro magni pretii.

An der « Tumba Domini Ricardi le Scrope » war :

Item unum par precularum de Gagate cum sex de le gaudeyes argenti.

[1] Louth, « Life of Wykeham », Append., f. XXXVI.

[2] Rymer, « Foedera, conventiones, et cujuscumque generis acta publica », Londin., 1704, VIII, 277.

[3] « Wills of the Northern Counties » (Surtees Society), p. 87.

[4] Pomander (vom franz. pomme d'ambre) ist eigentlich eine Riech-Büchse, wie sie im 16. Jahrh. von den Frauen am Gürtel getragen wurde. Wahrscheinlich ist das Wort gleichbedeutend mit Amber.

An einer « tumba Dom. Scrope noviter inventa » war, affixa secundo panno:

Item a Chappyl argenti. Item one payre of Beads of Silver with gilt gaudeys [1].

Leider stehen uns für andere Länder nicht so vorzügliche und leicht zugängliche Quellen zur Verfügung. Für Frankreich haben wir Belege aus dem 13. Jahrhundert, dass für den Reichen Paternoster aus Gold gemacht wurden, für den Armen aber aus Bein, Horn, Elfenbein, Korallen, Perlmutter, Amber und Gagat [2]. Und um 1530 sagt Rabelais : « Les patenôtres, anneaux, jazerans, carcans étaient de fines pierreries, escarboncles, rubis, balais, diamants, saphirs, émeraudes, turquoises, grenats, agates, bérils, perles et unions d'excellence [3] ».

Von Wien berichtet Schlager [4] : « Wie die Paternoster auch Gegenstand des Luxus bei der vermöglicheren Bürgerschaft waren, zeigt in vielen Stellen der Wiener Ratsprotokolle des 14. und 15. Jahrhunderts der kostbare Stoff, aus dem sie verfertigt erscheinen und (die) nach den eingetragenen Testamenten den Erben hinterlassen waren ». Leider gibt er nur ein (gleich von uns anzuführendes) Beispiel vom Wert solcher Paternoster und findet den Leser mit der Bemerkung ab, dass er « noch viele frühere und spätere beifügen » könnte.

Für Breslau finden wir wertvolle Mitteilungen wenigstens aus der Zeit der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert in Klose [5]. Im Jahre 1468 wird « ein Paternoster von gelen Agtstein » (gelbem Achat) erwähnt (S. 239) ; 1470 werden als Frauenschmuck angeführt « zwei paternoster, ein Korallen und eines von Börnstein ». Im gleichen Jahr wird einer Jungfrau von ihrem Vormund übergeben « ein schwarz Paternoster, zwei Korallen Paternoster und eines von Börnstein » (S. 240). Im Jahre 1472 werden geerbt « zwei Korallen Paternoster, eines mit einem silbernen Herzchen, das ander mit einem silbern Groschen » (S. 241) ; 1473 heisst es, dass « ein Korallen Paternoster mit einem Tesemappil (?) » verpfändet worden sei (S. 239) ; 1483 hinterlässt eine Mutter ihrer Tochter « auch Kalzedonien Paternoster mit Korallen und pacem daran ». In einem andern Testament aus demselben Jahr kommt « ein klein Korallen Paternoster mit zwei Senkeln » (?) vor (S. 241). 1489 finden wir « drei Mannes Paternoster [6] » und 1505 « ein Paternoster von Beryllen » erwähnt (S. 237).

[1] « Monastic. Anglic. », III, 174 f.
[2] Quicherat, « Histoire du costume en France », p. 181.
[3] Ebendas., p. 355.
[4] « Wiener Skizzen aus dem Mittelalter ». Neue Folge, II, 328.
[5] « Darstellung der innern Verhältnisse Breslau's vom Jahre 1458 bis 1526 » (Stenzel, Script. Rer. Siles., III).
[6] S. 240. Dieser Ausdruck ist sehr bezeichnend und dient dazu, das oben über die verschiedene Form der Paternoster Gesagte zu erläutern. Wahrscheinlich waren diese Paternoster für Männer, im Gegensatz zu denen, die als Frauenschmuck

Von Mailand wird uns die ganze kostbare Aussteuer beschrieben, die die Tochter des Galeazzo Visconti im Jahre 1389 als Braut des französischen Königs-Sohnes erhielt. In ihr fehlt auch die Gebetsschnur nicht. Sie wird unter folgenden anderen Gegenständen aufgeführt : « Capelletus unus sive Girlanda una lapidum et perlarum cum sapphiris VI. smeraldis V. balassis XX. et perlis LXXX grossis. — Capelletus sive girlanda una auri et esmalcto viridi et azurro, cum pluribus perlis, smeraldis et robinis parvis. — Item filum unum corallorum grossorum CLI. — Filum unum corallorum CXLVIII grossorum. — Filum unum paternostrorum argenti cum botonis XVIII. argenti esmaltatis azurro cum uno botono perlarum et botonis IV. argenti busis [1] ».

Offenbar waren alle diese Gebetsschnüre sehr ungleich an Wert. Manche waren in der That kostbare Familien-Stücke, die sich vom Vater auf den Sohn vererbten. Freilich muss man bei diesen Testamenten auch jenen am Alten, Hergebrachten, Erprobten festhaltenden Sinn in Betracht ziehen, der einer weniger schnell-lebigen Zeit als der unserigen eigen war. Aber aus den Ausdrücken der Vermächtnisse selbst, die hier und da sogar als etwas selbstgefällig ausgelegt werden könnten, geht doch hervor, dass man diesen Erbstücken auch einen nicht geringen sachlichen Wert beilegte. Wir sind in der Lage, von einzelnen Paternostern den wirklichen Geldwert angeben zu können.

Die älteste Angabe dieser Art, die zu unserer Kenntnis gekommen, ist allerdings sehr unbestimmt, da in ihr der Preis für das angeführte Paternoster verschmolzen ist mit dem für andere Dinge. Sie stammt aus dem Jahre 1313, in welchem der Graf Thomas von Lancaster für 24 silberne Schüsseln, 24 Näpfe, 24 Schalen, ein silbernes Kästchen und ein Paternoster 103 L. 5 s. 6 d. zahlen musste [2]. — Eine andere Angabe aus ungefähr derselben Zeit ist etwas genauer. In den Jahren 1333 bis 1336 wurden für den bereits genannten Dauphin Humbert in Rom verschiedene Paternoster gekauft, über die der Rechnungs-Ausweis seines Schatzmeisters Jean de Poncy noch vorliegt. Darin heisst es : « Pro pectinibus sex et speculis sex et duobus filis de paternostris de ambro, et duobus filis de paternostris de curallo, et duobus filis de paternostris de

dienten, etwas kürzer und kräftiger. Neben diesen « drei Mannes Paternoster » wird an der angeführten Stelle auch erwähnt : « ein Schild, ein schabil ». Ob dieses wohl gleichbedeutend ist mit Schapel ? S. Esser, « U. L. Fr. Rosenkranz », S. 114 ff.

[1] Muratori, « Rerum Ital. Script. », Mediol., 1730, XVI, 808.

[2] Baines, « History of Lancashire », 1868, I, 35, angeführt bei Bridgett, p. 187. — Vielleicht ist dieses dasselbe Paternoster, welches im Jahre 1372 unter den Reliquien von Durham als « unum par de bediis S. Thomae comitis Lancastriae » aufgeführt wird. Dieser Graf wurde nämlich vom Volk wegen seines frommen Todes, obgleich er enthauptet wurde, als Heiliger verehrt. S. über ihn Stanton, « A Menology of England and Wales », London, 1887, p. 669.

vitro, et una cona (= icona) de plumbo, boscidis duobus ebore et sex parvis — unc. I. taren. VIII. gran. XVIII.

Item in quatuor filis de paternostris de cristallo — taren. IV. [1] ».

Ganz bestimmt ist eine Angabe in Londoner Urkunden aus dem Jahr 1317, Dort wird ein « pair of paternostres of pearls » erwähnt, das einen Wert von 20 Shilling hatte [2]. Aus dem Jahre 1381 findet sich in derselben Quelle ein grosses Verzeichniss von Paternostern mit jedesmaliger Angabe des Preises oder Wertes. Es ist das nichts anders als das Inventar eines Goldschmiedes : « Ein Kasten, Wert 6 d., mit verschiedenen Juwelen, die in demselben enthalten sind, nämlich — 4 Paternoster-Schnüre (wir übersetzen so jedesmal den Ausdruck sets of paternostres, um sie von den ebenfalls vorkommenden einzelnen Paternostern [oder Kügelchen] zu unterscheiden) von weissem Amber, Wert 2 s. — 16 Paternoster-Schnüre von Amber, 20 s. — 5 Paternoster-Schnüre, nämlich 4 von Korallen und eine von Gagat, 10 s. — 6 Ave-Schnüre (sets of Aves) von Gagat, und Paternoster von vergoldetem Silber, von einem Muster, 8 s. — 38 Ave-Schnüre von Gagat, mit grösseren Kügelchen (gaudees) von vergoldetem Silber, von einem andern Muster, 38 s. — 14 Ave-Schnüre von blauem Glass, mit Paternostern von vergoldetem Silber, 3 s. 4 d. — 28 Paternoster-Schnüre von Gagat, 3 s. 4 d. — 15 Paternoster-Schnüre von mazer (? vielleicht Holz mit eingelegtem Metall) und 5 von weissem Bein für Kinder, 5 s..... [3] ». — Sir Thomas Cumberworth bestimmte in seinem mehrfach angezogenen Testament von 1450 für seine Nichte, Dame Elizabeth Melton, 40 s. (von den 3 L., die sie ihm schuldete) um ihr eine Gebetsschnur zu kaufen, damit sie für ihn bete (40 s. out of the 3 L. she owes me, to buy her a pair of beads to pray for me). Zwei anderen Personen dagegen bestimmt er je 6 s. 8 d. für eine Gebetsschnur [4].

In einer Rechnung der Kirchenvorsteher von St. Mary Hill in London, vom Jahre 1524, wird nicht bloss der Preis, sondern auch das Metall-Gewicht von einigen Gebetsschnüren angegeben : « Zwei Gebetsschnüre (pair of beads) von vergoldetem Silber, 13 Unzen zu 3 s. 4 d. = 2 L. 3 s. 4 d. — Desgleichen eine Korallen-Gebetsschnur in der die grösseren Kügelchen (gauded with gaudys) von vergoldetem Silber sind, 10 Unzen zu 3 s. 4 d. = 1 L. 13 s. 4 d. [5] ». Mehr als ein Pfund Sterling

[1] Extractum computi Joannis de Ponciaco Thesaurarii Dom. Humb. Dalp.... in (Bourchenu de Valbonais), « Histoire du Dauphiné », II, 275.

[2] Riley, « Memorials of London and London Life in the Thirteenth, Fourteenth, and Fifteenth Century. Extracted from the Early Archives of the City of London ». London, 1868, p. 124.

[3] Riley, a. a. O., p. 455.

[4] Bridgett, a. a. O., p. 489.

[5] Bridgett, a. a. O., p. 205.

für eine silbern-vergoldete Gebetsschnur nach damaligem Geldwert war gewiss ein hübscher Preis.

Aus der zuletzt erwähnten Zeit stehen uns auch mehrere Beispiele aus deutschen Landen zur Verfügung. Im Jahre 1449 wird unter den Waren, die ein Danziger Schiff ins Ausland führte, ein Korallen-Paternoster von 60 Mark im Werte aufgeführt [1]. — In Breslau wurde im Jahre 1483 in einem Vermächtnis verfügt über « 2 paternoster, davon das eine fünf Gulden und das andere drei Gulden kostet [2] ». Da der Stoff aus dem, diese Paternoster gemacht waren, nicht angegeben ist, so können wir uns aus dem mitgeteilten Preis keinen genauen Begriff vom Werte machen. Immerhin ist aber fünf Gulden nach damaligem Geldwert für ein Paternoster viel. — Im Jahre 1498 wird aus Breslau ein Paternoster erwähnt das gestohlen und dann um einen Spottpreis verkauft wurde : « ein kalzedonien Paternoster gestohlen und für drei einen halben Groschen verkauft [3] ». — Hieher gehört auch die bereits erwähnte Oberkammer-Rechnung vom Jahre 1529 aus Wien, in der folgendes vorkommt :

	Pf.	ss.	dr.
1 Paternoster mit Silber Ringl und 6 vergoldten Knöpfe wägt 15 Lot, das Lot pr. 4 ss. 15 dr. facit	8.	3.	15
2 Korallen Pater Noster mit zwei Agnus Dei wägen 1 Markh 7 Lot, das Lot pr. 3 ss.	10.	4.	—
1 Calcedonene Petten pr.	—	6.	—
1 Paternoster Jaspis mit silbernen Agnus Dei [4]. . . .	2.	—	—

Es erübrigt uns noch ein Wort über die Verfertiger der Paternoster beizufügen. Das Gewerbe der Paternoster-Macher war im Mittelalter fast überall vertreten. Wir können hier nur aus einigen Städten Belege bieten.

8. Das Gewerbe der Paternoster-Macher.

In dem « Livre des métiers » von Stephan Boileau aus dem 13. Jahrhundert kommen in Paris allein vier Innungen von Patenôtriers vor, verschieden je nach dem Stoff, aus dem sie ihre Patenôtres machten. So werden zunächst (partie I, titre 27) aufgeführt die « Patenotriers d'os et cor » (= corne) [5]. Als Vorstände (« preuzdeshomes » = prudhommes)

[1] Hirsch, « Danzig's Handelsgeschichte », Leipzig, 1858, S. 323.

[2] Klose, a. a. O., S. 241.

[3] Klose, S. 237.

[4] Hormayr, a. a. O., V. Bd., 3. Heft, S. CCXCIII. — Zum Verständnis der angegebenen Preise ist zu bemerken, dass 30 Wiener Pfennige (denarius, dr) einen Schilling (solidus, ss) und 240 ein Pfund (talentum, Pf.) machten.

[5] Depping, « Règlements sur les arts et métiers de Paris ». Paris, 1837, p. 66 ff. — Etienne Boileau, « Livre des métiers », publ. par Lespinasse et Bonnardot, Paris, 1879. — S. Hegel, « Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter », Leipzig, II (1891), S. 92 ff.

dieser in Bein und Horn arbeitenden Gilde werden genannt : Estienne le paternotrier, et Hue le paternotrier. — Eine zweite Gilde von Paternosterern (tit. 28) verfertigte ihre Ware aus Korallen und Muscheln (de corail et de coquilles). Als Mitglieder derselben werden genannt : Robert le patenostrier, Guillaume de Leursaint, Gilbert Lescot, Adam Lescot, Jehannot Gautier, Guillaume Robert son frère, Nicolas Jehannot, Jehan Lorenz son frère, Jehannot-Jehan Baudet, patenostriers; Jehan de Leursaint, Geneviève la patenot^e^, Sacile Lescote, Symeon Gendre à dame Lescot, Pierre le Cordier, Jehan de Montmartre et Thomas le Picard. — Item, cest establissement jurèrent à garder (wahrscheinlich kamen diese später hinzu) Jehan de Craane, Guill. Nosquet, Adam le patenostrier, Guill. Lonnet, Jehan qui biau marche, Robin Lenglois, Gilet Bourgois, Emneline la fame Thomas de Nerbonne, Guiot de Noyentel [1]. — Die dritte Klasse von Paternosterern (tit. 29) arbeitete in Amber und Gagat (gest-jais).

Diese verschiedenen Innungen scheinen sich nachher vereinigt und noch mit einer andern Zunft, die gewisse Kleidungs-Gegenstände (wie Knöpfe, Ringe, Schnallen und dgl.) machte, verbunden zu haben. Denn in titre 43 kommen vor : « Des Patrenostriers et Faisiers de Bouclètes à saulers... c'est à savoir faisiers de toutes manières de patrenostres et de bouclètes à saulers, que on fait de laiton, de archal et de quoivre nuef et viès, et de noiaus à robe que on fait de os, de cor et de yvoire [2] ».

Im 14. Jahrhundert scheinen die Paternosterer in Paris sich mit den Goldarbeitern vereinigt zu haben; sie wehrten sich dagegen, für goldene und silberne Paternoster Abgaben zahlen zu müssen [3].

Auch anderswo stand die Gilde der Paternosterer je nach dem Stoff, aus dem sie ihre Ware machte, mit anderen Zünften in Verbindung. So in Lübeck und Danzig, wo die Paternoster meistens aus Bernstein gemacht wurden, mit den Bernstein-Drehern. Die ältesten Zunft-Regeln der Lübeckischen « Paternostermaker » sind vom Jahre 1360. Andere folgten in den Jahren 1365, 1385 und 1510 [4]. In dieser Stadt hatten die Paternosterer auch Mägde im Handwerk [5]. — In Danzig wurde die

[1] Depping, a. a. O., p. 70 f. — Fagniez, « Etudes sur l'industrie et la classe industrielle à Paris aux XIIIe et XIVe siècles ». Paris, 1877, p. 17, gibt die Zahl der Paternosterer in den Jahren 1292 und 1300 auf je vierzehn an, zu denen er im letztgenannten Jahr noch drei Zunftgenossinnen (patenôtrières) rechnet.

[2] Depping a. a. O., p. 97. — Vielleicht ist es wegen Ausserachtlassung dieser (spätern) Gilde, dass Quicherat, « Histoire du costume en France », p. 181, De Laborde, (Emaux, p. 432) u. A. blos von drei Paternosterer-Innungen reden.

[3] Fagniez, a. a. O., p. 382.

[4] Alle sind mitgeteilt bei Wehrmann, « Die älteren Lübeckischen Zunftrollen ». Lübeck, 1872, S. 350 f. und 347.

[5] Auch bei Norrenberg, « Frauenarbeit und Arbeiterinnen-Erziehung in deutscher Vorzeit ». Köln, 1880, S. 46.

Zunft der Bernstein-Dreher erst 1477 gegründet. Auch die Paternoster-Macher werden 1433 noch unter den Gewerben ohne zünftische Einrichtungen erwähnt [1]. Aber schon im Jahre 1350 gab es auf der Rechtstadt eine Paternoster-Strasse. Im Jahre 1433 begegnet uns die Nachricht, dass der Paternosterer Paul Slogelt unter die recht-städtische Bürgerschaft aufgenommen wurde [2]. — In Breslau kommt die Paternosterer-Innung schon in einer Urkunde von 1389 vor, und aus dem Jahre 1396 ist uns eine Ordnung der Breslauer und Liegnitzer Paternosterer erhalten [3]. — In Ulm wurden zahlreiche Paternoster aus Mispelholz verfertigt (daher Aich Mistlin Paternoster genannt). Es ist uns das Geschäftsbuch eines Paternoster-Machers aus dieser Stadt, des Bürgers Ott Ruland erhalten, aus dem hervorgeht, dass derselbe um 1450 herum jährlich viele Fässer dieser Paternoster für viele tausend Gulden im Grossen verkaufte [4]. Wie es scheint bezog er seinen Vorrat aber auch anderswoher. Über seine Preise erfahren wir einiges aus folgender Aufzeichnung :

« Item ich hab zu Kostnitz ain vass stan in der Grete (= Kaufhaus) und darin ist 100 püntl, ye 3 duczet an 1 püntl von dem Tieboltten; da sind 50 püntl für 50 Gulden und die andern 50 püntl für 25 Gulden.

Item und von dem Pernnharten 30 püntl, auch 3 duczet an 1 püntl. Facit 15 Gulden. (Dieser Pernhart scheint ein Wiener Paternosterer gewesen zu sein. Anderswo (S. 9) findet sich über ihn die Aufzeichnung : « Item Pernhart Paternustrer blibt mir schuldig 400 reinisch Gulden, die ich im berait glichen hab, und dafür sol er mir geben mistlin pater noster, als wir es dann zu Wien mit einander gerait und beschrieben haben; ist geschechen vor vassnacht im 49 » [d. h. 1449]).

Item mer in ainem vass von dem Koler, ist innen 60 püntl, 3 duczet an 1 püntl. Facit 36 fl.

Item mer in demselben vass ist von maister Thoman 24 püntl gut und 2 püntl ausschuss, ye 4 duczet an 1 püntl. Facit 34.

Item mer hat mir der Fricz Wagner von Nürenberg ain vass mit mistel verkauft dem Hanns Frenden von Nürenberg umb 100 reinisch Gulden und umb 90 ½ Guldin ».

Seine besten Kunden hatte Ott Ruland in Köln. Im Jahre 1446 schuldete ihm Hainrich von Pödel, burger czu Kolln, 70 reinisch Gulden umb mischtlin paternoster, und im folgenden Jahre blieb ihm derselbe Heinrich von Bütel 318 Gulden schuldig. Zu 1446 wird auch angemerkt :

[1] Ebendas., S. 323.
[2] Hirsch, « Danzig's Handelsgeschichte », S. 299.
[3] Korn, « Schlesische Urkunden zur Geschichte des Gewerberechts, insbesondere des Innungenwesens aus der Zeit vor 1400 ». Breslau, 1867, S. 82-99 (Cod. dipl. Silesiae VIII).
[4] Ott Rulands « Handlungsbuch », herausgegeben von Hassler, Stuttgart, 1843, S. 29.

« Item ich habe ain vass geschickt mit paternoster gen Frankfurt in mein herberg czu dem Jost Seidenstäker ; und ist in demselben vass für 300 Gulden ; die sol man um (= dem) Hainrich von Bödel geben ob der darnach kumpt, und die sol er mir aftres zalen in die vassten mess. — Item ich hab me ains geschickt vass mit paternoster daselbs hin ; das sol der wirt geben dem Endris Paternustrer cz' Franckfurt um 150 reinich Gulden » (S. 5).

Diese beiden sind die bedeutendsten Kunden. Endres oder Endriss, Paternostrer ze Frankhfurt und bürger daselbs kommt noch mehrmals vor. Einmal ist er « umb aich mistlin pater noster » schuldig 130 Gulden rheinisch (S. 6), dann wieder 139 fl. (S. 25), ein anderes Mal 155 fl. und wiederum 130 fl. (S. 28). — Hainrich von Büdell, bürger zu Köln, wurde ihm wieder « in der herbstmess im 49. jar umb aich mistlin pater noster 17 reinisch Gulden » schuldig (S. 27). — Ausserdem kommen als Kunden von Köln noch folgende vor (Aus der eingeklammerten Schuld sehen wir die ungefähre Grösse ihrer Einkäufe) : « Johann von Köllen, der alt Johann » (177 fl. rh. — S. 5) ; vielleicht im Gegensatz zu « Hans Dorenfelder der Jung von Köln » (14 fl. — S. 25). — Johann von Lorch, burger zu Kollen (63 fl. — S. 5). — Cläs (oder Klaus) Stark (25 fl. — S. 6 ; 8 fl. — S. 25 ; 18 fl. — S. 28). — Johann von Frankfurt, burger zu Köln (19 fl. — S. 6). — Claus vom Busch, purger zu Kölln (19 fl. — S. 6). — Deus (oder Theus = Matthaeus) Witlich, burger zu Köln (69 fl. — S. 25 ; 38 fl. — S. 27). — Henchen (oder Heingkein) Sibenhar (Sibenhart, Silberhar) von Wesel, burger zu Kölln (61 fl. — S. 5 ; 17 fl. — S. 15 ; 12 $^1/_2$ fl. allter schuld, S. 28).

Aus anderen Städten kommen folgende Kunden vor : Konrat von Wisenburg, burger cz' Schpir (Speier) (35 fl. — S. 2). — Item Fricz Wagner von Nurenberg (233 fl. — S. 2). — Item Haincz Wagner, des Fricz Wagners vetter von Nürenberg (36 fl. — S. 25). — Item Jan von der Mosz, burger czu Nurenberg (450 fl. — S. 2). — Item Hanns Sayller von Schwebischen Gmünd (28 fl. — S. 6). — Item der alt Schombolde von Zürch (5 fl. — S. 28). — Item Litichen von Ach (Aachen) (7 fl. — S. 14). — Item Kuncz Koch von Mencz (2 fl. — S. 25). — Item Hanns Weir von Wonsidel (20 fl. — S. 25). — Item Niclas Gebel, burger ze Augspurg (231 fl. — S. 7). — Item Hanns Huoscht der abenteirer (= Juwelen-Händler) von Straspurg (50 fl. — S. 6 ; 220 fl. — S. 7). — Item Kunrat Menser von Strasburg (110 fl., 10 fl., 20 fl., 7 fl. — S. 26).

Aus Kölner Quellen vernehmen wir, dass dort die Paternoster-Macher gegen Ende des 14. Jahrhunderts mit den Nadel-Machern vereinigt waren. So heisst es in den Bruderschaftsbriefen der Handwerksämter in Köln d. d. 1397 April 14., genauer, in dem Bruderschaftsbrief der « Nadelmechere » : « Vortme so haynt die gesellen van dem paternostermacherampt sich zu disme ampte van den nailden-

mecheren verbunden ind vereydt... [1] ». In den Stadt-Rechnungen wird schon ein « Paternoster vorman » im Jahre 1370 erwähnt [2]; ja schon in einem Lehnsregister aus der Zeit von 1285-1361 kommen unter den auf dem Domhof sitzenden Kramhaltern auch « Paternostermecher » vor [3].

Aus Nürnberg ist uns auch noch ein anderer Name eines « Patternosterers » aus dem 15. Jahrhundert erhalten, nämlich Eberhart Fürer [4].

In München scheint es keine Paternoster-Macher gegeben zu haben. Wenigstens wird im Stadtrecht (Art. 337) fremden Paternosterern erlaubt, ihre Ware immer daselbst zu verkaufen : « welcher Kramer paternoster, letzelten oder sohls hie vail hat, oder margramöpffel und wildwurtzen; vnd ander Ding, daz unser Kramer hie nicht vail habent, der ist damit hie, wann er wil [5] ».

In dem von uns angeführten Heiligsprechungs-Prozess des heiligen Franz von Paula kommt ein Paternosterer von Tour, Oliva mit Namen, vor. Wenigstens haben wir ein Recht, ihn für einen solchen zu halten nach den Aussagen, die er selbst als Zeuge in diesem Prozess machte. Er sagte nämlich, « er habe in seinem Hause zu mehreren und verschiedenen Malen den Brüdern des genannten Klosters mehrere hölzerne Paternoster (plura lignea paria de Paternostris) verkauft, und zwar auch schon bis zum Wert und Preis von hundert Pfund, um sie von dem genannten Bruder Franziscus segnen zu lassen und dann zu verteilen, da die Christgläubigen sie gemeiniglich zu haben verlangten. Hundert von diesen verkaufte er für vier Denare (quarum quidem centum vendebat dumtaxat quatuor denariis) [6] ».

In Rom stand der Handel mit Paternostern in grosser Blüte. Dort wurden die oben bereits erwähnten Paternoster für den Dauphin Humbert gekauft. Das Viertel oder die Strasse, in der das Gewerbe seinen Sitz hatte, lag in der Nähe der Peterskirche. So heisst es z. B. in einem Totenbuch der Vaticanischen Basilica aus dem 14. Jahrhundert zum 2. März : es sei dem Capitel ein Haus hinterlassen worden « cum signo mulieris cum Pater noster in manibus (offenbar das Geschäfts-Zeichen),

[1] Ennen, « Quellen zur Geschichte der Stadt Köln », VI, 540.

[2] Knipping, « Kölner Stadtrechnungen des Mittelalters », II, 20.

[3] Merlo in den « Jahrbüchern des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande ». LVII. (1876), S. 99. — Diese Angaben über Köln wurden uns freundlichst mitgeteilt durch Herrn Stadtarchivar Prof. Dr. Hansen. Derselbe fand auch im Schreinsbuch Niderich a pistrino Maximini (im Stadtarchiv) zum Jahr 1410 erwähnt : Die Eheleute Hermann Paternostermacher und Grete; und in einer Sammlung Kölnischer Testamente (im kgl. Staatsarchiv zu Düsseldorf) zum Jahr 1596 : Heinrich Paternoster und Margaretha, Eheleute.

[4] Endres Tuchers « Baumeisterbuch der Stadt Nürnberg » (1464-75). Mit Anm. von F. von Weech, herausgegeben von Lexer, Stuttgart, 1862, S. 161, v. 15 f.

[5] Auer, « Das Stadtrecht von München nach bisher ungedr. Hs. », München, 1840, S. 165.

[6] « Acta SS. », a. a. O.

sitam in contrada delle encarcerate, et in parochia S. Mariæ in Transpadina (sic) ». — Zum 26. Juli wird ebendaselbst ein anderes Haus aufgeführt « posita in platea S. Angeli cum signo Paternostralium ». — Eine andere « domus cum signo vendentis signa Paternostralia » wird in einem Zinsbuch derselben Basilica aus dem Jahre 1395 erwähnt ohne Angabe der Lage. In den handschriftlichen Tagebüchern des Antonio di Pietro im Archiv der Peterskirche heisst es aber wieder, dass in deren Nähe und in der Leoninischen Stadt mehrere Geschäfte oder Läden von Paternostrarii gewesen seien. Der Verfasser dieser Tagebücher lebte unter P. Martin V. [1].

In London hat sich bis zur Stunde der Name der Strasse erhalten, in der vor Zeiten die Gilde der Paternosterer ihr Gewerbe betrieb : Pater noster Row in unmittelbarer Nähe von St. Paul. Wenn wir einem sonst bewährten Altertumskundigen, John Stow, glauben dürfen, so wäre diese Strasse auch im Mittelalter schon wie noch jetzt, zugleich auch Sitz der Buchhändler (und Verleger) gewesen. Derselbe sagt nämlich : « Die Paternoster Row wurde so benannt wegen der Buchhändler und Abschreiber (text-writers) die hier wohnten. Diese schrieben und verkauften die damals üblichen Bücher, besonders ABC's (oder Absies) mit dem Pater noster, dem Ave Maria, dem Glauben, dem Tischgebet u. s. w. Auch wohnten hier Drechsler von Kügelchen für Gebetsschnüre, und diese hiessen Paternoster-Macher. So finde ich erwähnt einen Robert Nikke, Paternoster-Macher und Bürger unter der Regierung Heinrich's IV; und so andere. Am Ende der Paternoster Row ist die Ave Maria Lane aus dem gleichen Grunde so benannt; von den Buchschreibern und den Verfertigern von Gebetsschnüren (bead-makers), die dort wohnten [2] ». In Verzeichnissen der City von London kommen im Jahre 1277-8 ein Roger de Bury, Paternosterer, Richard le Bryd, Paternostrer und John Grethened, Paternostrer vor [3]. Im Jahre 1295 wird ebendaselbst William le Paternostrer aufgeführt [4].

In Wien verschwand das « Paternoster-Gässchen » im Jahre 1840 behufs Erweiterung der Verbindung zwischen Graben und Kohlmarkt. Jetzt steht an seiner Stelle ein grosses Gebäude, das die Ecke von Naglergasse und Graben bildet und dessen Hauptseite den Graben beherrscht. Das Paternoster-Gässchen war so enge, dass es nur für Fussgänger zugänglich war. Die Gilde, die hier ihre Haupt-Niederlassungen hatte, erscheint urkundlich zuerst im Jahre 1405. Bei dem in diesem Jahr erlassenen Aufgebot gegen die ungarischen Freibeuter werden die dama-

[1] Moroni, « Dizionario », XVII, 197.
[2] « A Survey of the Cities of London and Westminster » (Ed. by John Strype), London, 1720, p. 174.
[3] Riley, a. a. O., p. 20.
[4] Ebendas., p. 30.

ligen Innungen, 112 an der Zahl, namentlich aufgeführt. Unter ihnen erscheint auch die Paternoster-Innung unter dem Stadtrat Niclas Fluschart als Hauptmann. Im Jahre 1417 gehörte eines der abgebrochenen Häuser des Paternoster-Gässchens (alt N° 569) dem Paternosterer Engelhart Kürschner. Im Jahre 1444 kommt ein « Balthassar Tullinger, Paternoster » vor [1]. Die Zunftordnung der Paternosterer ist vom Jahre 1435 [2]. Ihren Namen vertauschten sie bald mit einem andern, dem Volk geläufigern, indem sie sich « Bethenmacher » nannten. Als solche vereinigten sie sich mit der Knopfmacher-Innung, wahrscheinlich weil sie meistens « Bethen » aus demselben Stoff machten, aus dem auch die Knopfmacher ihre Ware herstellten, nämlich aus Bein. In einer Aufzählung der Wiener Gewerbe-Innungen vom Jahre 1463 nach jener Reihenfolge, in der sie alljährlich zur Fronleichnams-Prozession aufzogen [3], kommt der Name Paternosterer nicht mehr vor. Aber in der Ordnung der Handwerksleute in Wien vom Jahre 1527 heisst es wieder. « Von Paternosterern : Die verordneten und geschworenen Beschauer sollen die Werkstätten, und was Arbeit dargebracht wird, zu vier Wochen und so oft es Not thut, besichtigen. — Was die Gäste Arbeit gegen Wien bringen, sollen sie nur in ihren Herbergen feil haben [4] ».

Auch in den Aushänge-Schildern ihrer Geschäfte zogen die Paternosterer den andern Namen vor. So hiess z. B. das dem Paternoster-Gässchen gegenüberliegende Haus am Kohlmarkt : « Zur grossen Bethe ». Und in der Grünangergasse hiess ein Haus (Nr. 835), das zur Zeit der Türken-Belagerung 1683 dem kais. Hofkaplan Anton Bernard Sances gehörte : « zur goldenen Bethen [5] ».

Von dem Gewerbe ging der Name auch auf Familien über. Im Erzherzogtum ob der Enns gab es ein Geschlecht der Paternosterer zu Paternosterau. « Ihren Sitz und Stammhaus hatten sie zu Paternosterau, ein alter umb Ennss gelegener Adel-Sitz, welcher nach Absterben dieses Geschlechts an die Herren von Volckenstorf kommen, dermahlen aber hinweggebrochen worden. — Von diesem abgestorbenen Geschlecht schreiben die Annales der Stadt Steyr, dass selbes von Anbegün besagter

[1] Schlager, « Wiener Skizzen aus dem Mittelalter ». Neue Folge, II. Bd. (Wien, 1842), S. 327 ff. ; V. 29 ff.

[2] « Eid- und Innungs Ordnungen-Buch der Stadt Wien », Blatt 119. — Auszüge daraus mitgeteilt von Feil, « Beiträge zur ältern Gesch. der Kunst- und Gewerbe-Thätigkeit in Wien », in : « Berichte und Mitteilungen des Altertums-Vereins zu Wien », III. Bd. (Wien, 1859), S. 272-290.

[3] Am Schluss des « Innungs Ordnungen-Buchs ». — Feil, a. a. O.

[4] In neuem Deutsch abgedruckt in : « Austria oder Österr. Universal-Kalender » für 1844. Herausgegeben von Salomon und Kaltenbaeck, Wien, S. 55.

[5] Camesina, « Verzeichnis der Namen der Besitzer von Häusern der innern Stadt Wien im Jahre 1683 », in : « Berichte und Mitteilungen des Altertums-Vereins zu Wien », VIII. (1875), S. LXII ff.

Stadt unter deroselben Ritter und Adel gezehlet worden seye. Nach Anzeig deren Baron Ennencklischen Manuscripten aber haben Herr Wolfhard Paternosterer und Gertraud seine Hauss-Frau Anno 1357 gelebet. Frau Magdalena des Edel Vesten Sigmund Paternosterer tochter hat Herrn Sixten Baumgartner zu Grienau zur Ehe gehabt, der ihr, seiner Gemahel,... anno 1483 gedacht seinen Sitz Grienau und all sein Vermögen verschriben und vermacht hat [1] ».

In Frankreich kommt noch heute der Name Pâtenotre vor, und auch in Sizilien gibt es noch Familien, die Paternostro heissen, obgleich hier der Name wohl kaum von dem Gewerbe abzuleiten ist. Erst vor einigen Jahren starb in Palermo einer der Aufwiegler und Umstürzler von 1848 dieses Namens, Paolo Paternostro, der nach dem endlichen Sturz der Bourbonen-Herrschaft in seine Heimat zurückkehren durfte und dann nach einander Abgeordneter, Präfekt der Provinzen Arezzo und Bari, und endlich Senator des neuen Italien wurde. Gewiss gehört er nicht anders in diese Abhandlung herein, als Pilatus ins Credo.

[1] Von Hoheneck, « Die österreich. Stände », Passau, 1747, III, 486 f.



D'ALCUNI NUOVI SUSSIDII

PER LA

CRITICA DEL TESTO DI S. CIPRIANO

NOTIZIA

DEL SAC. GIOVANNI MERCATI
Dottore della Biblioteca Ambrosiana

Raccolgo sotto questo titolo alcune note sopra parecchi manoscritti finora punto o imperfettamente conosciuti di San Cipriano, riservandoli a ricerche ulteriori e più accurate. Non ho intenzione, almeno presentemente, di publicare un' edizione nuova delle opere del Santo, fuori dei libri *ad Quirinum* e *ad Fortunatum*, che m' interessano vivamente per le perpetue citazioni bibliche; communicherò tuttavia in appendice ad essa quanto mi avverrà di osservare ne' miei studii. Così, senza pretesa alcuna, contribuirò per mia parte a compire e supplire l' eccellente edizione dell' Hartel, della quale, se per la condizione commune delle opere umane tocca talvolta di riprendere qualche cosa, è ben grato riconoscere i meriti veramente insigni.

I FRAMMENTI QUIRINIANI

Il 3 marzo 1894 ritrovavo per caso nel codice Quiriniano, H, VI, 11, proveniente dal famoso monastero longobardo di Santa Giulia in Brescia, tre fogli di risguardo in una magnifica onciale, che colpiva per la sua stessa bellezza e antichità. Dal titolo ripetuto nei margini superiori e dall' argomento riconobbi subito, che eglino erano avanzo d' un codice contenente almeno il libro III *ad Quirinum* di San Cipriano. Li copiai; ne fotografai uno, e mi posi chetamente a studiarli, vivamente stimolato eziandio dal ch. N. U. Filippo Garbelli, prefetto della Biblioteca, a cui è dover mio attestare publicamente la mia riconoscenza per le cortesie e agevolezze ottenute.

Svanì ben presto la prima supposizione d' aver rintracciato parte del

perduto codice Veronese, e svanì senza dispiacere. L'esame paleografico, fatto sotto l'assistenza del competentissimo M[r]. Ceriani e confermato dietro indipendente studio dal chiar[mo] Prof. C. Paoli, rivelò, che si era guadagnato in parte un codice più antico di tutti i superstiti conosciuti, come quello, che probabilissimamente, per non dire di certo, risale al V° secolo anzi che al VI°. L'esame del testo poi riuscì all'identificazione d'un codice affine all'archetipo del molto più tardivo *W* (*irceburgensis*, sec. VIII-IX), assegnato dall'Hartel alla seconda famiglia e giudicato *in hac mediocritate* il migliore, p. XIX.

Infatti il Quiriniano, che contiene Hartel, pp. 132, 4-11, *sunt in via-nobis*; 133-135, 21 *in conspectu Dei*; 136, 28, *faciem suam* -138, 6, *serpentes*, presenta al l. III, c. XX la stessa grande interpolazione di W e di due codd. adoperati dal Baluze [1] e mancante in tutti gli altri mss. : il suo testo però è di gran lunga più puro anche quì, come nel resto dove gareggia e spesso vince l'ottimo *L*.

Questo inaspettato riscontro dà molto a meditare; perocchè questa grande interpolazione (così la chiamo per adattarmi all'uso, sospendendo ogni giudizio) fa parte d'una serie intera presentata da W e formata, meno un solo caso, pp. 134-135, di passi tratti tutti da scritti profetici ed apocalittici [2]. La somma antichità di tal serie è ora dimostrata dal codice Quiriniano; ma si poteva argomentare di già dall'uso dell'apocrifa Apocalissi di Baruc come di scrittura divina, l. 3, c. XXIX, p. 143. È vero, che il titolo *Apocalypsis* o simile non c'è, sì bene soltanto *in Baruc*; come si legge sempre solo *in Hieremia*, etc.; tuttavia dall'argomento stesso appare trattarsi d'uno scritto apocalittico, quale è la Siriaca *Apocalypsis Baruch* scoperta da M[r]. Ceriani [3]. È vero pure che il passo manca in questa e nei Paralipomeni di Geremia (scritto da essa estratto), benchè a qualche luogo potrebbe ben convenire; ma probabilmente era in qualche recensione greca, da cui è evidente, che il passo latino fu tradotto [4]; e il caso non è senza esempio [5]. Or questo è il primo e finora [6]

[1] *Ex codice sancti Albini et ex codice Attrebatensi s. Eligii*, p. 601, ed. 1726.

[2] I passi sono aggiunti ai capp. I, XI, XIII, XIV del l. I°; e XX, LIX del l. III°. Non indico certi piccoli supplementi in passi communi ad altri codici.

[3] *Monumenta Sacra et Prof.*, V (1871), pp. 113-180.

[4] Cfr. ad es. le espressioni : *audire verbum* = τοῦ ἀκοῦσαι; *in paucis vigilantibus... sibi confabulantes*, etc.; *sapientes ad spiritum erroris... alii autem personales fidei, alii capaces et fideles* = ἰδίᾳ πιστοὶ (confuso con πίστει?) ἄλλοι δὲ συνετοὶ κτέ? L'apocalissi in greco non si conserva più, se non nell'estratto alterato che porta nome di *Paralipomeni di Geremia*, ed. CERIANI, *ib.*, pp. 11-18. Lo stesso è avvenuto segnatamente della corrispondenza apocrifa di San Paolo e dei Corinti non citata mai da alcuno scrittore greco e latino, e pure conservataci nella versione armena e ritrovata in due antiche versioni latine dai SS. Carrière e Berger e dal Bratke.

[5] Così nel greco e nel siriaco attualmente conosciuto della *visio Pauli* manca un passo, che c'è nella versione latina e s'è riscontrato anche nell'antica omilia siriaca d'un anonimo palestinense recentemente publicata dal BURKITT *Anecdota Oxon.*, Semitic Series, vol. I, p. IX (1896), p. 99.

[6] E' assai probabile se ne riconoscano poi altri passi. Così FUNK e SANDAY hanno

l'unico luogo conosciuto di scrittore latino, dove compaia citato tale o simile apocrifo libro di Baruc. Antichissima pertanto deve esserne l'inserzione, e fatta quando la scrittura in Occidente, meglio in Africa, non era ancora comunemente e dovunque rifiutata, se è vero di regola generale il fatto, che i deuterocanonici nei primi secoli vennero di mano in mano riconoscendosi, mentre gli apocrifi anche più celebri andarono successivamente perdendo il credito; e se vale l'altro fatto, che il libro non è citato più da nessuno.

Ho detto *meglio in Africa,* e potrei aggiungere : *al sec. IV almeno.* Perocchè all'Africa accenna la propinquità testuale dei passi dell'Apocalissi forniti nelle interpolazioni dal solo W (e da altri due in verità) colla versione usata da Ticonio e sensibilmente diversa da quella (per modo di dire) ufficiale per la Chiesa d'Africa [1] e adoperata tanto prima quanto dopo Ticonio da San Cipriano, Firmico Materno e Primasio [2]; ed inoltre perchè conosciamo bene il canone biblico della Chiesa Africana alla fine del sec. IV. Anzi, tenuto conto del ricordato riscontro di W con Ticonio, oserei quasi accennare a un' origine donatistica (ai donatisti doveva singolarmente piacere l'apocrifo di Baruc : *erit enim sapientia in* PAUCIS [3] *uigilantibus et taciturnis et quietis,* benchè essi non fossero tali) se non mi trattenesse la diversità di lezione del Quiriniano di fronte a W, che potrebbe rappresentare solo una correzione fatta in quel torno d'un passo già esistente o inserito prima in San Cipriano.

Ma di questa questione assai grave, perchè tocca la storia del canone, come pure di quanto s'attiene al Quiriniano, disputerò ad agio, quando lo descriverò e publicherò per intero col commentario.

L'EDIZIONE MANUZIANA

È comunemente riconosciuto l'equivoco preso dall' Hartel nell'ed. dei libri *ad Quirinum,* che ci diede ordinariamente, non sempre, secondo il cod. *A,* testimonio d'una recensione di tutte più alterata; tanto che

riconosciuto in Optato e S. Ambrogio frammenti della Didachè e della lettera di Barnaba per lo avanti sfuggiti : e così HARNACK dell' *Apocalypsis Petri,* etc.

[1] Con quale latitudine s'abbia a prendere simile espressione, ho detto in *Revue Biblique,* VI (1897) p. 477.

[2] Cfr. HAUSSLEITER, in Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons,* IV (1891), 114; cfr. pp. 72-76, 135-137.

[3] Si sa come i Donatisti erano stretti dai cattolici, perchè la loro chiesa non era cattolica, ma limitata a un angolo dell'Africa; e vice versa, come essi si rivendicavano la catolicità limitandola a loro modo. Però finora non ho ritrovato alcun accenno, che i Donatisti avessero qualche apocrifo di Baruc; anzi suggerirebbe piuttosto il contrario il fatto, che i cattolici loro opponevano appunto l'esempio di Baruc *traditore* in certo modo del libro di Geremia. Cfr. Optato VII, 1, ed. ZIWSA, pp. 162-163. Nell'ipotesi, si attenderebbe l'incidentale : « quel Baruc, di cui voi accettate perfino un libro apocrifo, e di cui vi servite a difesa dei vostri errori », o altra osservazione simile.

conviene quasi ovunque cercare le lezioni genuine nelle note critiche, e non nel testo. — Oltre a ciò nell'apparato critico sono omesse (meno qualche volta a principio) certe varianti delle formole di citazione, che pure servono benissimo alla classificazione dei mss., cfr. n. 24, p. 108. Nelle mie ricerche sui frammenti Quiriniani sentii bene questa mancanza. Sono omesse nel l. III, le lezioni del perduto cod. Gemblacense seguito nell'ed. principe (1477 ? Daventriae), di cui si danno pure le varianti per lo spurio l. *ad Novatianum*, p. LXI. Il testo di quell'ed. (ripetuto nell'Erasmiana) era eccellente davvero : e non supplisce punto il v(ulgato) che spesso non si sa, a che cosa corrisponda. — In fine sono sfuggite [1] alcune eziandio delle lezioni dell'importantissimo Veronese stampate nella *Biblioth. Sacra et Prof.* del Latini, altrove adoperata dall' Hartel.

Le parole di C. Macri prefisse alle varianti di San Cipriano raccolte da Latino : *quod ego Carolus Macrus* IN PRIMA LATINII CORRECTIONE IN BIBLIOTHECA BRANCATIA EXTANTE *manu eiusdem correctoris notatum legi* (anche in HARTEL, p. XII), furono per me una rivelazione. Pregai (Marzo 1897) l'ottimo Cav. E. Martini, bibliotecario capo dell' Universitaria di Napoli, affinchè mi cercasse nella Brancacciana qualunque ediz. del sec. XV-XVI provvista di note mss., e me la concedesse in prestito alla Braidense. Or lascio imaginare la mia gioia, quando in capo all' ed. del Grifio 1537 (l'unica con note) lessi LATINI LATINIJ VITERBIENSIS ; e a pag. I di mano di lui : *Emendauit Marcellus Papa II ex collatione trium codicum Cypriani opera; ubi igitur codex unus, aut plures variabunt, numeris distinguetur : 1559. XVI. Cal. Mai* [2]. — *F. coniecturas Faerni.-L. coniecturas meas. — V. Librum Veronensis ecclesiæ litteris paene maiusculis* [3] *miræ antiquitatis. — Ex bibliotheca Neapolitana* (prima *Beneuentana;* cancellato) *codex miræ uetustatis ab A. Aug: Episcopo Allifano, 1559, obseruatus est; atque ex eo, cum epistolarum ordo, tum tractatuum sumptus est : eius codicis nota esto b. ubi ab impresso codice uariabit.* È ricuperato adunque nell' originale tutto l' apparato critico raccolto per l'edizione del Manuzio ; e resta solo a ritrovare (come spero) tra le carte del Latini (o a Napoli o a Roma o a Viterbo [4]) la copia delle lettere inedite, che per la prima volta comparvero in essa edizione.

L' Hartel giustamente rilevava i grandi meriti di questa edizione di fronte all' Erasmiana, benchè per male accorte ragioni non vi si traesse tutto il profitto dalle fatiche dei tre mentovati valentuomini, sì che il

[1] Per es. le lezioni a pp. 74, 20 ; 175, 1 ; 190, 23 (e 478, 3) ; 197, 1 ; 270, 25 ss. ; 273, 19 ; 583, 7 ; 743, 8-9, etc.

[2] S' intende : questa data è del tempo, in cui Latini cominciò la copia delle varianti raccolte da PP. Marcello morto 4 anni prima.

[3] Con questa stessa espressione Latini descrive in *Bibliotheca Sacra et Prof.*, I, 38, il celebre codice d'Ilario del Capitolo di San Pietro, che è in semiunciale.

[4] Cfr. L. DOREZ in *Revue des Bibliothèques* a. 1892, pp. 377-391, e t. V, p. 237 ss.

Latini non lasciò nemmeno prefiggervi il suo nome, p. LXXX-LXXXI. Ma ora possiamo anche meglio giudicare de' diffetti d' essa e deplorarli tanto più vivamente, quanto di gran lunga migliore essa sarebbe uscita dalle mani non impedite del Latini. Vi si fece, per dirlo subito, un vero scempio dell' apparato critico, accettando capricciosamente ora le lezioni dell' uno ora dell' altro codice, interpolando delle congetture, e sopprimendo tutte le eccellenti varianti e le note critiche ed esplicative di che l' aveva fornita Latini. Questi non esagera punto, quando si lagna col Masio della Manuziana : e bisogna ben concludere all' eccellenza del materiale raccolto, se l' edizione così male condotta pure riuscì ad un progresso notevole.

Dal fatto, che papa Marcello († 1555) aveva già eseguiti tanti spogli, appare, che essa era stata preparata di lunga mano. Oltre ai Vaticani, egli collazionò per i libri *ad Quirinum* anche un codice dell' Avellana : *ex collatione codicis, qui Petri Damiani* [1] *beneficio in monasterio Sanctæ Crucis fontis Avellanæ Iguuinæ diœceseos, seruatur; Mar. Ceruin., qui fuit papa Marcellus II, hæc notata excepit; cuius codicis esto nota. P.* così il Latini al t. II, p. 2. Questi copiò di propria mano nel suo esemplare tutte le note di papa Marcello e poi dell' Agostini, come appare anche dall' ordine delle sigle, ed in ultimo spogliò egli stesso il Veronese. Il celebre favolista Cremonese Gabriele Faerno, che da una lettera un pò confusa di Carlo Visconti vescovo di Ventimiglia, appariva avere fatto in un caso particolare una verifica di codd. e introdotta una correzione nel testo di San Cipriano [2], ora ci appare aver fatto qualche cosa di più, benchè a dir vero le sue siano piuttosto rare e semplici congetture facili a lui, che aveva sudato assai in correggere autori profani.

L' ordine, non è detto per quale ragione, doveva essere quello del cod. Beneventano; e la scelta non era infelice, perchè la sua serie, come vedremo, è, nelle epistole almeno, di primo ordine. Il testo quello del Veronese, davvero esimio : eccellente in esso era pure il Napoletano : *Optimorum unus*, dice Hartel, p. LXXX. Qualcuno dei Vaticani poi la regge di fronte ai codd. della 2ª e 3ª famiglia; e siccome il *P* ossia quello dell' Avellana è fratello germano dell' *A* di Hartel, e forse lo stesso *A* (originando probabilmente le poche diversità da qualche svista veniale o del 1° o del 2° collatore [3]), così si può affermare, che gli editori disponevano in sostanza, se non dei mss. dell' Hartel, di sussidii presso a poco equivalenti.

[1] Cfr. L. LATINI, *Bibliotheca Sacra et Prof.* I, 180 a : *et alius Petri Damiani.*

[2] « ... (I)l Manutio non haveva in quel luogo detto di sopra (*De Unitate Eccl.*, c. IV) seguita la correttione fatta dal Faerno et da lui (il Latini), et che il Faerno, il quale haveva sopra di ciò rincontrato molti essemplari, et particolarmente uno che fu della santa memoria di Marcello haveva notate le sodette parole diversamente da quel che l' haveva poste il Manutio... » BALUZE-MANSI *Miscellanea*, III (1762), pp. 472-473. Il VAIRANI *Cremonensium Monum.*, II (1778), pp. 61-79, non avendo osservato questo luogo, nulla dice degli studii Ciprianici del Faerno.

[3] Ad es. nelle parti Ambrosiane dell' importantissimo F (collazionato dal Reif-

Quanto ad acribia, ad erudizione, ad acutezza e solidità di critica, tenuto conto dei tempi, non ce n'era punto da desiderare (per dire di chi fu veramente a capo dell'ed.) in L. Latini, uomo davvero ammirabile e come moderno [1], di cui spero, se Dio mi dà vita e tempo, dir meglio altra volta. Egli notava tutto; le varianti non solo, ma l'ordine vario dei codd., le loro minuzie ortografiche e talvolta fino gli spazii vuoti; chiamava in sussidio le citazioni d'antichi scrittori, come di S. Agostino, etc.; i passi paralleli di Cipriano e registrava le frasi e parole di sua predilezione. Nei passi biblici poi egli non solo aveva riconosciuto e sempre tenuto d'occhio il rapporto del testo di San Cipriano coi LXX, ma l'affinità della versione con quella di Lattanzio e Tertulliano dei quali sempre indica i luogi. Certe sue note si potrebbero stampare anche oggi con onore. Do un paio d'esempi, affinchè non si creda, che io m'abbandoni troppo all'entusiasmo.

P. 7, 13-14 *ad Donat.*, c. v: « Inde iam facultas datur castitate sobria mente integra uoce pura in medellam dolentium posse uenenorum uirus extinguere, etc. » Qui Latini, recitata di fronte all'Erasmiana *medullam adolescentium* la lezione del Veronese (e dei migliori codd.) *medellam dolentium*, propone la correzione: *in medellam adulescentium posse* UENEREORUM *uirus extinguere*. Non oso assicurare, che tale proprio fosse la scrittura del Santo, ma nessuno vorrà negare la speciosità somma della congettura. Quel *uenenorum uirus* cammina proprio male.

P. 150, 5-7, *Ad Quirin.*, III, 40 [2]. A conferma delle lezioni di V: *noli buccinare ante te quomodo hypocritæ... compensauerunt*, egli bene adduce: *Tertul. in lib.* « *De Veland. Virg.* » DEBUCCINARE *dixit 498* [3]: *ubi etiam uerbo* COMPENSARE *usus est; nimirum ad evangelii locum alludens*. So bene, che è controverso, se Tertulliano citasse la Scrittura direttamente dal greco oppure avesse sott'occhio una qualche versione latina; e che lo Zahn [4] chiama addirittura una *fatica perduta* quella di ricostituire su lui un testo latino della Bibbia, perchè egli non l'aveva; ma è ben singolare

ferscheid) ho notato le segg. varianti non communicate o male nell'ed. P. 600, 14 fratres nostros *F*: 601, 9-10 (a)c docemus *F*: 602, 2 maledicorum *F*: 5 adfuerant *F*: u *in fine cancell.*; a *sopra di 1ª mano*: 12 *F non ha* et: 13 uel prauitate *om F certissimamente*: 15 .... atas *F*: *incerto se abbia* libratas *o altro*: 21 peruiuax *F*: 603, 15 Messium ypod. *F*: 606, 1 *la stessa 1ª mano corresse* Mettio *da* Mentio: 617, 5 negabit *F*: 13 xpm *F*: 618, 1 adulatur *F*: 8 discordiæ schisma incendium seminavit *F senza alcuna correzione* (discordiæ *glossa di* schismæ?): 12 permittentem me *F*: 19 illis *F*: 619, 1 quoq. æclesiæ *F*: 19 laqueo *F*: et de qua *F* de *sopra 1 m.* Dopo ciò io dubito assai, che abbia meglio letto PEYRON *M. T. Ciceronis Orat.*, etc. (1824) 158-160 i numeri delle lettere, che non HARTEL, p. XXVII, dal quale ripetono due volte il n. XLVIII SANDAY, *Studia bibl.*, III (Oxford, 1891), p. 284, e HARNACK-PREUSCHEN, *Altchristl. Litteraturgesch.*, I, 698.

[1] *Latini wo shows a very good spirit of criticism*, così anche SANDAY, *ib.*, p. 289.

[2] A p. 89,11, l. II, c. XXI, egli ben vide, che le parole: *Dixit Moyses, etc.*, spettano al testo dell'Esodo, e quindi premise i due punti.

[3] Della sua ed. (Basilea, Froben, 1562? Corrisponde). = *Patrol. lat.*, II, 956.

[4] *Gesch. d. N. T. Kanons*, I (1888), p. 53 ss.

davvero l'*evidente* e *verbale* allusione indicata dal Latini, a cui non poche altre si possono aggiungere. Almeno, almeno, si dovrà riconoscere che la traduzione scritta di libri interi (nel caso nostro, quella usata da San Cipriano) sorse « da una specie d'interpretazione orale, più o meno fissata dal lungo uso » [1]; e quindi sono sempre preziosi e persuasivi i riscontri della versione adoperata da San Cipriano con quella usata o fatta da Tertulliano stesso.

IL CODICE VERONESE

Per l'indiscrezione affato capricciosa del Manuzio, o d'altri che siano [2], nell'uso dell'apparato raccolto dal Latini, è reso per fermo assai difficile e pericoloso l'uso dell'edizione romana; onde bene avvertiva l'Hartel, che più lezioni del Veronese ora perduto [3] debbono giacere in essa nascose, *quas eruere nullo modo licet,* p. LXXX. Ciò non ostante dalle varie lezioni trascritte a mano in questa o quella copia, cfr. p. IX ss., egli credette di poterne giudicare con pienezza di cognizione, p. X, *ut deperditus pæne repertus uideatur,* pp. XIV-XV. Ecco il suo poco favorevole giudizio : *Veronensis liber correctoris manum non indocti eiusque audacissimi expertus est : quæcumque inelegantius dicta uel obscurius prolata ipsi uidebantur, explicauit deleuit correxit, singulares formulas ad analogiæ regulam reuocauit, uitiose descripta quæ inueniebat traditæ scripturæ uestigiis non anxie pressis emendauit,* p. XV. Nelle epistole poi in particolare, notò la sua stretta parentela coi codd. *CR,* e lo rigettò tra i codd. della 3ª classe, derivanti da un esemplare della 2ª, corretta come sopra da un qualche grammatico, e quindi d'assai poca e dubbia fede, pp. XXIX, XLIX ss. E quindi, se V serve moltissimo per conoscere la storia del testo, nella critica però vale niente o poco meno : *in crisi nihil valet,* p. XVIII.

[1] *Gesch. d. N. T. Kanons,* t. I, p. 54.

[2] Coll'aiuto della corrispondenza del Latini, che giace in parte inedita nella nostra biblioteca Ambrosiana e in altre, e di quella del Manuzio, spero si riuscirà a conoscere anche meglio gli autori e gli ordinatori del guasto.

[3] Cfr. GIULIARI, *La capitolare biblioteca di Verona* (1888), p. 101. Il cod. fu restituito al capitolo Veronese da San Carlo nell'ottobre-novembre 1570. Cfr. *ib.,* pp. LXXXVIII-CXI, e la lettera inedita di Alberto Zino al Santo, Verona, 3 ottobre 1570, nel Cod. Ambros. F. 73 inf., n° 82 : dopo quell'anno non se ne sa più nulla. Giuliari, p. 181, dice, che dal Cod. di San Cipriano trasse Sirmondo il *libellus fidei* attribuito senza sufficiente argomento a Giuliano d'Eclana. (Cfr. BRUCKNER, *das Leben und die Schriften Julian's von Eclanum* pp. 31-32 in *Texte u. Untersuch.,* XV, 3, 1897) : ma io non so donde abbia ciò cavato. Garnier dice semplicemente : *ex codice Veronensi,* e nient'altro, *Patrol. lat.,* XLVIII, 509. Latini ne tace affatto. — Ho ritrovato poi nell'ed. minore del Garnier, 1673, non considerata nel Migne, l'indicazione riferita dal Giuliari. Convien dire, che l'opuscolo o fosse solo accidentalmente riunito a *V* prima o dopo Latini, oppure in altro codice Veronese di S. Cipriano smarrito anch'esso oggidì, come m'assicurava l'amico A. SPAGNOLO assistente della Bibl. Capitolare.

L'opinione dell' Hartel è la vigente sinora: e il Sanday, che chiama il Veronese *an eccentric but valuable authorithy* [1], ne fu tanto persuaso da credere, che *V* avesse diffatti anche lo stesso ordine di *CR*, e così ha compilato le sue tanto utili tavole comparative, in cui a vista d'occhio appare il luogo da ciascuno scritto occupato in questo o quel manoscritto [2].

Io quì non intraprendo una formale e piena critica dell'opinione dell' Hartel; se mai, farò questo allorquando publicherò tutte le varianti di *V*. Al presente mi restringo a rilevare tre fatti capaci di scuotere almeno la confidenza e la sicurezza, con cui s'accetta lo sfavorevole giudizio.

A. *Contenuto ed ordine del Veronese.* — Anzitutto l'ordine di *V* non risponde punto a quello di *CR*. Eccone la restituzione fatta sui numeri progressivi, che il Latini ebbe il riguardo d'indicare in margine al principio d'ogni scritto. Il numero sale fino ad LXXX: i libri *ad Quirinum* contano per tre. I rescritti dei martiri e confessori a San Cipriano, rigettati come appendice al codice, non avevano alcuna numerazione nemmeno propria: così che fuori dell'ep. 77, che stava a capo dell' append., delle altre non ho potuto raccogliere la successione precisa. 49, 50, 36 però si seguivano di certo in quest'ordine.

Ordine del V. I, IV, XI, XIII, V, VIII, X, XII, VI, IX, VII, III, 63, 6, 13, 10, 76, 28, 37, 58, 11, 38, 39, 43, 12, 40, 32, 81, 7, 5, 14, 16, 15, 17, 18, 29, 26, 34, 9, 20, 27, 35, 33, 45, 60, 48, 44, 57, 59, 47, 46, 52, 51, 54, 25, 41, 61, 55, 69, 69 c. 12-fine, 65, 67, 72, XIV, 68, 74, 73, 71, 70, 2, 64, 3, 1, II, 66, 4, 62, 56. = *Incipiunt ad eundem rescripta martyrum sive confessorum,* 77,-78,-53,-49, 50, 36.

È da notare la pienezza di V: da lui furono tratte più epistole inedite comparse per la prima volta nell' ed. Manuziana, la quale pertanto doveva in esse tanto più accuratamente essere collazionata, non ostante la sua dubbia fede [3]. È da notar bene eziandio, che non aveva alcun libro certamente spurio; che non aveva nemmeno il *de laude Martyrii,* corrente già nel sec. IV sotto il nome di Cipriano, come appare da Lucifero di Cagliari e dall' Indice Mommseniano o di Cheltenham [4]. È da notare, che sia ne' trattati, sia nella collezione delle lettere detta di Giustino e nella mista, egli va da sè, o presenta tali varianti da imbrogliare i riscontri. Solo nella collezione sul battesimo XIV-1 va d'accordo con *C* [5], che però non ha ivi 2, 64, 3. Ed in questa collezione occorrono i maggiori riscontri

[1] *Studia biblica,* III, 289.
[2] *Ib.,* pp. 283-287, 299-300.
[3] Non poche varianti di quest'edizione, importanti davvero, perchè è almeno probabile, che esse derivino da V, sono omesse in Hartel. E. g., p. 841, 3 *frumentarios*: 479, 21, *Victor diaconus,* etc. Il nome del diacono non è che nella ed. Romana.
[4] Sanday, *O. C.,* 278.
[5] Cf. *ib.,* pp. 286-287.

del testo tra i due, benchè *C* sia un degenerato, come si vedrà più avanti : e va un poco d'accordo con *R* alla fine della collezione Corneliana 55-67 [1].

Quest' ordine singolare è pure così semplice ! È l' ordine stesso degli indirizzi, avvertito, ad esempio, nella corrispondenza di Frontone.

A. Scritti del santo

1. *Trattati :* li chiude la lettera 63, un vero trattato *De Sacramento calicis.*
2. *Epistole :* gruppo *α)* ai confessori ed ai martiri 6, 13, 10, 76, 28, 37, 58.
   » » *β)* al clero e al popolo di Cartagine : 11, 38, 39, 43, 12, 40, 32, 81, 7, 5, 14, 16, 15, 17, 18, 29, 26, 34.
   » » *γ)* a Roma, al clero 9, 20, 27, 35, 33 [2]; a Cornelio, al confess. Massimo e C., 45, 60, 48, 44, 57, 59, 47, 46, 52, 51, 54.
   » » *δ)* ai Vescovi suffraganei (v' è inclusa la corrispondenza relativa alla controversia sul Battesimo, e quindi la lettera a Stefano) : 25, 41, 61, 55, 69, 65, 67, 72, XIV, 68, 74, 73, 71, 70, 2, 64, 3, 1.
3. *Miscella,* o di vario argomento : II, 66, 4, 62, 56.

B. Rescripta d'altri al santo

Gruppo *α)* dai Confessori : 77, 78 ; risponde al gruppo A, 2, *α*.
» *β)* da Roma : 49, 50, 36, 53 (o piuttosto a principio con quello di Cornelio) : corrisponde al gruppo A, 2, *γ*, benchè la 36 dovrebbe essere la prima per analogia e cronologia.

Quest' ordine semplicissimo ha anche il merito di lasciare perspicuamente vedere i varii nuclei o raccolte primitive delle lettere del Santo ; e sotto questo rispetto è preziosissimo, e più dappresso all' ordine originale. La corrispondenza di San Cipriano non fu già ordinata da lui o raccolta dagli archivii di Cartagine, come ha bene dimostrato il Sanday [3]; ma

[1] Sanday, *O. C.,* p. 285.

[2] Questa lettera fu mandata dal S. a Roma insieme coll' epist. 35 ; cf. le sue parole, p. 572, 1-2. Quinci si spiega, come essa si trovi in mezzo alla collezione romana, benchè non fu indirizzata a Romani. Anche in TZO_2, nei quali soli si trova fuori di *V*, è in mezzo alla stessa collezione. Altre apparenti anomalie spiego nello studio ampliato, che annuncio in fine.

[3] *Studia Bibl.,* III, 281 nota : « V' è buona ragione di pensare che le lettere non furono dapprima raccolte dagli Archivii della Chiesa di Cartagine. La diversità grande dell' ordine, e la varia lunghezza delle collezioni parlano contro ; ed è notevole,

messa insieme da particolari, che riunirono le varie raccolte locali per quanto e come le poterono avere alle mani. È naturale, che dapprima si facesse quella delle lettere ai Martiri e Confessori, durante ancora la persecuzione. Esse potevano servire d' edificazione e d' incoraggiamento, come risulta dalle toccanti risposte dei confessori confortati, anzi entusiasmati dalle belle lettere del Santo [1]. — È naturale inoltre, che a Cartagine si facesse assieme alla precedente una speciale raccolta degli atti indirizzati al clero e popolo della città : e di queste prime due raccolte abbiamo la testimonianza stessa nella lettera 20, assieme alla quale furono trasmesse a Roma *Epistolæ pro temporibus emissæ numero tredecim* scritte al clero e ai Confessori a Cartagine [2]. E queste tredici, e più ancora, si trovano nel nostro *V* avanti alla 20 come, e anzi meglio che nell' archetipo di *TMQ* [3] ivi stesso interpolato d' elementi spurii.

Una collezione romana fatta a Roma (o anche a Cartagine) era più che naturale per la gravità stessa degli argomenti capitali, su cui esse spandevano viva luce. Precedono, come è giusto, le lettere scritte durante la vacanza, e poi quelle a Cornelio, tra cui sono miste quelle ai Confessori riconciliati con lui. — L' ultima collezione dagli indirizzi più diversi era sotto questo rispetto la più difficile ad essere riunita, fatta eccezione della raccolta sul Battesimo : ma la gravità e la somma publicità stessa dei negozii la rendeva da un altro lato più facile e sicura.

Fin qui andiamo assai bene : e siamo confermati dal riscontro nella lista di Cheltenham di una simile distribuzione, benchè ci sia della diversità nell' ordine, anzi della confusione. Anch' ivi 63 è soggiunta ai *trattati* [4]; precede (dai numeri 15 al 18 [5]) il gruppo α : poi (19-22) un gruppo β: indi (23-36) gruppo δ : è ultimo (39-50) il gruppo γ interpolato dal l. spurio *adversus Judæos* e dai Rescritti mandati da Roma. Purtroppo non tutti i numeri della lista sono riconosciuti o sicuri; ma all' ingrosso le si attaglia la divisione accennata.

Or come si spiega quell' ultima breve *Miscella* comprendente un trattato e lettere del più disparato indirizzo ed argomento? Per me non v' ha dubbio; essa rappresenta un' appendice, una collezione ultima, non incorporata ancora ai rispettivi luoghi. E che ciò sia, si può confermare anche dal fatto, che quasi in tutti i codd. questo gruppo in parte è erratico. *L* (si noti), come il nostro, ha II, 66 (40), 4, smarrito tra le lettere : e smarrito

che le lettere relative alle faccende interne della Chiesa di Cartagine sono proprio quelle, che preser posto molto limitatamente nelle collezioni, etc. » Cf. TURNER, *ib.*, pp. 322 ss.

[1] Cfr. ad es., epp. 77, 78, 79.

[2] Cap. II, p. 527, 17-20. Cfr. anche epp. 25, 26, pp. 538, 16 ss.; 539, 13.

[3] SANDAY, *l. c.*

[4] Notare che il trattato IV nel Veronese come nella lista di Cheltenham e O_1 e' indirizzato *ad Virgines* (così nell' *incipit*); e l' argomento è *De disciplina et habitu fœminarum* nell' *explicit*. Cfr. SANDAY, p. 280.

[5] Cito i numeri secondo l' ed. del SANDAY, p. 224-225.

e male accompagnato l' ha anche *B* in altro ordine : 66, 4, II lib. spur., 56.

Il fatto è capitale. Il l. *quod idola non sunt dii*, contro la cui genuinità si sono elevati così serii dubbi per argomenti interni [1], non fu incluso nella 1ª collezione dei trattati del Santo, ma sì bene in una collezione d' estravaganti confinata come in appendice, prima che la si incorporasse al resto. E sotto questo rapporto diventa anche più eloquente il silenzio della lista di Cheltenham. Anche qui essa può essere guasta; ma può anche davvero rappresentare l' assenza in un mss., se non del gruppo nostro (ha la lettera 66, n. 36), almeno di questo trattato.

Circa i Rescritti al Santo, ho nulla da rilevare, se non la loro scarsità (vi manca per fino la celeberrima ep. 30 *per totum mundum missœ* [2]), e la loro qualità d'aggiunta o appendice estranea, indicata anche dalla mancanza d' ogni numero progressivo. Evidentemente non si connumeravano al resto. Fondato sull' analogia, ho riunito e soggiunto 78 a 77 : ma non vorrei starne garante, benchè *H* abbia lo stesso ordine. L' analogia non è qui molto rispettata, come mostra l' ep. 36. Forse anche questa fu un' appendice a sè, assai primitiva ed incompleta.

In questa lista, che si raccomanda cotanto per la sua purità (di fronte alla stessa di Cheltenham), per la sua semplicità e la cospicuità delle collezioni primitive, è da rilevare particolarmente la presenza della collezione cartaginese *6* e dei documenti relativi ai lapsi. Il Sanday giustamente osservava, quanto scarsamente siano rappresentate queste collezioni nei mss. di San Cipriano, e ne inferiva, che la collezione non dovette essere fatta a Cartagine [3]. Or che ritroviamo invece nel Veronese queste due collezioni così bene rappresentate, saremo temerarii sospettando, che dall' Africa e da Cartagine ci provenga il *V*? Se non avessimo altro indizio, forse precipeteremmo un poco; per fortuna però ve ne sono altri due, e fortissimi, che passiamo ad esporre.

B. *Numerazione dei Salmi nella Bibbia Africana antichissima; V la conserva più di tutti fedelmente.* — Ma v' ha di più. Gli esemplari, da cui Hartel ha raccolto le varianti del Veronese, sono incompleti ed inesatti. Ivi gli sono attribuite lezioni non sue [4]; e le sue sono talvolta così mutilate, che non era guari possibile giudicarne favorevolmente [5]. Vi sono poi omesse lezioni capitali. Tra queste mi limito a segnalarne una

[1] Cfr. Watson, *Studia bibl.*, IV (1896), p. 193.

[2] Cfr. ep. 55, c. V, p. 627, 10. Non credo a una omissione voluta, perchè ne fu l' estensore novaziano. Questa era anzi una ragione per inserirla.

[3] p. 281, citata sopra a. p. 218, nota 3.

[4] E. g., p. 808, 1 ; 809, 4-5, V ha le lezioni del testo : quelle a lui attribuite sono di 2 codd. Vaticani. P. 182, 22, *diligit* ha anche V, etc.; p. 444, 3, *suam* om. V : 4 *dedit V :* 10 *viribus* (e non *uiris*) V. Potrei moltiplicare a decine gli esempi.

[5] P. 518, 18, disciplinæ ordinem] disciplinam eorum donec ad *così V.*

serie intera, che è di grande importanza per la cognizione della Bibbia Africana primitiva e per la critica del testo di San Cipriano; vò dire della numerazione del Salterio.

Se osserviamo le varianti ad ogni luogo dei libri *ad Quirinum* e *ad Fortunatum* (altrove non è mai indicato il numero del Salmo), riscontriamo, che, dovunque si cita un Salmo, quasi sempre o questo o quel codice, ciascheduno alla sua volta, gli dà un numero minore d'un' unità da quello accettato nel testo commune e nella Bibbia vulgata. La stessa oscillazione si nota nel l. IV delle *Istituzioni* e nell' *Epitome* di Lattanzio; si nota in San Optato, ed era nel perduto codice di Vendome dell' *altercatio Simonis Judæi et Theophili Christiani* [1]. Il riscontro è importante, perchè Lattanzio e il così detto Euagrio adoperarono i libri *ad Quirinum* [2], e quindi sono in certa maniera testimonii del testo del Santo; ed Optato ci mostra, che l' uso antico durava ancora dopo la metà del secolo IV.

La seguente tabella dei passi osservati da me parlerà meglio d' ogni ragionamento. Lascio, per evitare confusioni, ai codici dei singoli scrittori le sigle loro date dagli editori, e distinguo con un asterisco i Salmi, che non sono citati da San Cipriano. Ho poi abbreviato al possibile, non ripetendo i numeri dati ora in cifra, ora per esteso; e per *V* ho conservato anche la cifra arabica, che il buon Latini talvolta scrisse invece della romana per l' angustia del margine della sua copia.

Ps. 2 = I, *VL*, p. 48; *V solo*, pp. 73, 97, 134, 168, 183; *VLM*, p. 181. Così Optato III, 2, ed Ziwsa : *in psalmo primo*, mentre a II, 1, i codici ora leggono *secundo*.

Ps. 3 = 2 (*sic* Latini), *V solo*, p. 91.

Ps. 4 = III, *VM'*, p. 50.

Ps. 5 = IV, *VL Erasm.*, p. 98.

Ps. 6 = V, *VB*, p. 182.

Ps. 14 = XIII, *VLW Erasm.*, p. 153. In Hartel per errore di stampa sono invertiti i numeri.

Ps. 15 = XIV, *VL*, p. 91. E così i codd. *RH* in Lattanzio IV, 19 (XXIV *sic V, ib.*), assai bene, come del resto sospettava anche il Brandt.

Ps. 17 = XVI, *VLMB*, p. 55; *V solo* (XXVIII *sic M*), p. 177; e in Lattanzio IV, 11, B^3RV (XV B^1), cfr. Brandt, *ib.*

Ps. 18 = XVII, *V solo*, pp. 85, 138, 157.

Ps. 21 = XX, *VL*, p. 78; *V solo*, p. 87; *V Erasm. (= vulg.)*, p. 97.

[1] Ed. Harnack in *Texte u. Untersuch.*, I (1883), 3, 15, dove naturalmente le lezioni del Vindocinense sono relegate nelle note. Non sono ancora edite le varianti del cod. Cassinese.

[2] Cfr. Brandt, p. xcix della sua ed. di Lattanzio; e per Euagrio, Harnack, *ib.* p. 107, e *Altchristl. Litteraturgesch.*, I, 95, dove riconosce bisognose di correzione alcune parti del suo primo lavoro. Il Brandt, colpito della cosa, bene a ragione espresse talvolta il dubbio, che il numero variante fosse l' originale, appunto perchè ricorreva in qualcuno dei codd. di S. Cipriano.

Ps. 23 = XXII, *VL*, p. 85; *V solo*, pp. 97, 173.

Ps. 24 = XXIII, *V solo*, p. 72.

Ps. 26 = XXV, *SV*, p. 332.

Ps. 27 = XXVI, *VMB* e 1 cod. vaticano appresso Latini : (uicessimo quinto *L*), p. 41 ; e così in Lattanzio, IV, 13 i codd. *HV*.

Ps. 29 = XXVIII, *VB*, p. 91 : *VA WMB*, p. 182.

Ps. 32 = XXXI, *VLB*, p. 64. Lattanzio, IV, 8, ha la numerazione odierna senza alcuna variante.

Ps. 33 = XXXII, *V solo*, pp. 58, 108 (due volte), 127; *V Erasm.*, p. 126; *V* e *Cassin.*, p. 138 : cfr. *Biblioth. Casin.*, t. IV, p. 166.

* Ps. 34 = XXXIII, *R* in Lattanzio, IV, 18, p. 351. Non è citato in San Cipriano.

Ps. 36 = XXXV, *V*, XXXI (? I per V ?), *M*, p. 110.

Ps. 40 = 39 (sic Lat.), *V solo*, p. 110.

Ps. 44 = XLIII, *V solo* (XLIV ex XLVIII *B*), p. 64; *VL* (XIIII *B* = XLIII ?), p. 97; *V solo*, p. 98. Così resta soltanto p. 68, dove anche *V* concorda colla vulgata, almeno a giudicare dal silenzio. In Lattanzio, IV, 8, XLIII, *H*, quadragesimo quarto tertio *R sic* (lezione doppia); a IV, 13 poi XLIII, *RHV*.

Ps. 45 = XLIV, *V solo*, p. 70.

Ps. 49 = XLVIII, *VB* (XLVII, *M*), p. 50; *V solo*, p. 95; *VL'MB*, p. 143; *V solo*, pp. 168, 169; *VB*, p. 180. Così 'quadragesimo octavo' nelle vecchie ed. d'Optato, II, 1 (del Cochlæus e del Balduino); XXXVIII (*sic*) *RBvb*, ib., IV, 3.

Ps. 50 = XLIX, *V solo*, pp. 118, 156; ed *RB* in Optato, V, 4.

Ps. 52 = LI, *VL*[1]*M*, p. 156; *RB* in Optato, III, 1.

Ps. 55 = LIV, *VWM(v) Erasm.*, CXVII, *benevent.*, p. 121.

Ps. 61 concorda; ma Erasmo ha in vece della formola di citazione col numero un *illic* come *V* e il beneventano a giudicare dal silenzio.

Ps. 67 = LXVI, *VMB*, p. 70; *V solo*, p. 95; *VMB*, p. 174; *B solo*, p. 182; ed Euagrio, *V*, p. 36.

* Ps. 68 non è citato in San Cipriano. In Lattanzio, IV, 18; XVII (= LXVII), *R*, LXVI, *H*[1], LIV, *H*[2].

Ps. 71 = LXX, *VL Erasm.*, pp. 99, 146 (LXXII, *H*[2], Latt., IV, 16).

Ps. 73 = LXXII, *VL*, p. 98.

Ps. 76, cfr. Ps. 87.

Ps. 81 = LXXX, *VLMB* e *1* vaticano di Latini, p. 42; *V solo*, p. 70; *VLM*, p. 96; *V solo* (LXXI, *MB* ?), p. 118. Concorda anche V col vulgato, p. 70, a giudicare dal silenzio.

* Ps. 82 = LXXXI, Euagrio, *B*, p. 17. Non è citato in San Cipriano.

Ps. 83 = LXXXII, *V solo*, p. 158.

* Ps. 86 = LXXXV, Optat. III, 2, *RBvb*.

Ps. 87 = LXXXVI, *ALB* (LXXVI *bènev.*, LXXV, *V*), p. 88.

Ps. 88 = LXXXVII, *V solo,* pp. 63, 157.

Ps. 95 = 94 (sic Latini), *V benev.,* LXXXIII, *M* (*om un* X), CXIV (= XCIV ?), *LW,* p. 161.

Ps. 96 = 95 (*sic* Latini) *V Erasm.,* LXXXV, *LB,* " XCIII, *A,* p. 98.

Ps. 106 = CV, *VAB* (CDCCV, *M sic*), p. 65 : ed Euagrio, *V,* p. 20.

Ps. 109 = CVIII, *VL,* p. 50; *V solo,* p. 93; *B¹GHS* Lattanzio, IV, 12; *RHV,* id., IV, 14; cfr. la nota del Brandt.

Ps. 110 = CVIIII, *Quiriniano VM,* p. 134.

Ps. 111 = CX corresse Latini certamente da *V;* centesimo undecimo *L.,* ma 'un' è di 2ª mano, p. 110.

Ps. 115 concordan tutti meno *MB,* che hanno, p. 129; CXXV (*sic*).

Ps. 117 = CXVI, *MB Erasm.,* p. 157. Negli altri quattro luoghi concordano; salvo p. 82 dove Erasmo (e V? *ex silentio*) omette ogni numero, e a p. 382, dove *I* (un vaticano) appresso Latini in un passo interpolato dopo il luogo di Ps. 19, ha CXIV = ps. 117, 6.

Ps. 118 = CXVII, *AM,* p. 132 (CXIX, *R',* p. 344.

* Ps. 126 = CXXVII, *V* di Lattanzio, IV, 13.

Ps. 131 = CXXX, *M²*, CXXV, *B,* p. 76.

Ps. 132 = CXXII, *ALB,* p. 174; CXXXV (-I ?) *RB* di Optato II, 23.

Ps. 133 = CXIII, *B,* p. 160.

Ps. 134 = CXXXIII, *WB,* CXIII, *v,* p. 321 (CXXXIV, *V*).

Ps. 140 = CXXVIII, *B,* p. 88.

* Ps. 147 = CXLVI Euagr., *V,* p. 20.

Che più d'una di queste varianti possa derivare da errore del copista, non è a dubitare; cfr. ad es. Ps. 50, 131 *B,* 133, 140. Che forse piuttosto da correzione malaccorta, si può ragionevolmente asserire, osservando Ps. 71 *H²*, 118 e 126 in Lattanzio, dove la lezione primitiva fu ridotta alla volgare, accrescendola di due e non d'una sola unità. Ed è notevole Ps. 44, dove in *R* abbiamo la lezione doppia o composta : *quadragesimo quarto tertio.* — Ma non è punto amissibile, che la massima parte di queste varianti sia dovuta a pura accidentalità di trascrizione e di correzione, *ricorrendo esse con una costanza singolare nella loro forma specifica (di meno uno) appresso tutti e ciascuno dei più indipendenti testimonii del testo di Cipriano.*

Tenendoci entro i primi CXI Salmi (dappoi il fenomeno è meno costante), sono 43 almeno i Salmi e 91 circa i luoghi diversi di San Cipriano, dove i Salmi dal 2° in poi sono contati con un'unità in meno. Del pari per almeno 6 Salmi (15, 17, 27, 34, 44, 109; 68 ? 126 ?) e in 8 passi diversi si osserva altrettanto in Lattanzio; e per cinque salmi almeno e per tre rispettivamente eziandio in Optato (Ps. 2, 49, 50, 51, 86; 132 ?) e in Euagrio (Ps. 66, 106, 147). — Tutti i codici antichi buoni e cattivi dei primi due scrittori alternativamente attestano questo fatto, e ciò che più piace, *colla massima incoerenza,* presentando altrove la numera-

zione odierna, e *con uguale indipendenza*, nessuno dipendendo dall' altro, e quindi coincidendo (si direbbe) casualmente, se ciò non fosse una reliquia delle lezioni originali, che dovevano essere uniformi dovunque.

Computando all' incirca il numero delle volte, che ciascun codice depone o da solo o con altri, abbiamo in San Cipriano; V *73* volte; L *22;* M *17;* B *12;* l' erasmiana *7;* W *6*, e lo stesso più alterato A *4*. Aggiungasi gli antichissimi Quiriniano, e Segueriano una volta (perchè questo non poteva deporre di più), il benev. e il vatic. di Latini, il Cassinese non usato ancora per i due nostri libri; e poi i codd. di Lattanzio, Optato ed Euagrio. Dopo ciò, sarà temerario considerare nelle dette varianti del numero dei Salmi appresso Cipriano, la lezione originaria del Santo?

La Bibbia di San Cipriano adunque dal secondo salmo fino al CXI almeno [1] numerava i salmi diversamente da noi. Essendovi congiunti insieme il primo ed il secondo, come si conosce fatto in altre bibbie (cfr. *Act.*, XIII, 33 e SABATIER, II, 10), i salmi seguenti naturalmente venivano a portare un numero progressivo minore di un' unità rispetto all' odierno, fino a un limite che determinerò meglio in uno studio di prossima publicazione [2]. Tale numerazione sembra andata in disuso nell' Africa stessa dopo Optato [3]. Antiquata essa una volta e però apparente erronea ai posteri, era naturale, che venisse sostituita dalla vigente man mano, che gli amanuensi se ne accorgevano : e siccome non sempre se ne accorgevano o ritrovavano il giusto salmo, quindi è, che sorsero le tante varietà indicate, ora sopprimendosi affatto il numero non più corrispondente [4], ora correggendolo, ora no. Così riusciamo a spiegare commodamente tutta una strana serie d' anomalie, altrimenti inesplicabile; perocchè è davvero inconcepibile, che potesse sovvenire ai tanti e più diversi copisti di mutare la numerazione commune da tanti secoli e al loro, in una non mai usata (nell' ipotesi) nè del Santo nè ai loro tempi.

Ciò stabilito — e mi pare non possa restar dubbio —, quale prezioso criterio non s' è guadagnato per determinare il valore dei codd.! I grammatici e gli scioli quì non si potevano aiutare; e, se mai osavano far qualche cosa, dovevano guastare. Il criterio, del resto, è confermato dal fatto, che il codice finora creduto ottimo, *L*, è anche quello che più conserva di queste lezioni. Ora che dire di *V*, che ne ha conservate almeno *tre volte e mezzo* tante? Il giudizio ai lettori : io noto solo che il

[1] Dico così, perchè i codd. migliori di S. Cipriano dopo ci vengono meno. Cfr. però Ps. CXVII, e per Evagrio Ps. CXLVII.

[2] *D' alcuni frammenti esaplari relativi alla V e alla VI versione greca della Bibbia*. Uscirà, spero, entro l' anno corrente.

[3] Non ho ancora condotta la cosa al chiaro. Noto però, che se ne trovano ancora delle traccie nello *Speculum*, ed. WEIHRICH, p. 30, 32, Ps. XXII *R* = XXIII *testo;* p. 33, 7 XXXVIII *S* = XXXIX *testo;* p. 39, 13, CXII *P* = CXIII *testo*. Il cod. *C* invece dà un numero in più a pp. 31, 14; 40, 4-5. Sul valore di *R* ed *S*, cfr. WEIHRICH, p. XXVI ss.

[4] Cfr. ad es. l' erasm. ai ss. luoghi dell' HARTEL, pp. 41, 19; 42, 1; 48, 3; 50, 15, etc. Nei primi due libri *ad Quirinum* l' erasmiama era proprio scadentissima.

sagace Latini, il quale dapprima aveva corretti i numeri dell' edizione Erasmiana nei vulgati, di fronte all' autorità del codice Veronese li ristabilì, forse subodorando la loro genuinità ed il fatto or ora constatato.

C. *I Tituli gloriæ. L' archetipo di V era africano, e del III-IV secolo.* — Per una così eccellente conservazione dell' antiquata numerazione dei Salmi in *V*, bisogna supporre un ambiente assai favorevole, ossia un luogo e un tempo, in cui detta numerazione vigeva ancora, quando era scritto *V*, cioè il suo archetipo, se è vera la congettura dell' Hartel, che *V* fosse del VII secolo soltanto, od anche l' attribuzione del Latini al VI. Or siccome tal uso finora non è constatato, che per l' Africa [1] e per il III e IV secolo, quindi è probabilissimo, che ivi e allora forse scritto l' archetipo di *V*.

Questa presunzione è dimostrata da altro capo assai importante per parecchi rispetti; vò dire i *tituli gloriæ*. È notevolissimo, come nelle *Sententiæ Episcoporum numero LXXXVII*, ossia nel Concilio Africano del 256 circa, *V* (e in numero assai minore il degenerato *C*, da cui procede l' Erasmiana) dà ai più dei Vescovi il titolo *Confessor* [2], *Martyr* [3], *Confessor et Martyr* [4], e ad uno *Martyr et de Schismaticis* [5]; ancora, spesso, ma non sempre [6], aveva, *in pace*, titoli scomparsi in tutti gli altri mss. In tre casi poi indica precisamente il luogo di deposizione, del martire:

P. 443, n. 16 (Successus ab Abbirgermaniciana) *conf. et post. mart. positus in Tertulli.*

P. 448, n. 30 (Libosus a Vaga) *conf. et mart. in nouis areis positus.*

Ib., n. 31 (Leutius a Theueste) *Conf. et Mart. in Fausti positus.*

Le due ultime note sono anche nell' Hartel.

Cosa strana! Il Latini, così esatto, non indica di queste aggiunte il luogo preciso; e quante volte *C* ed Erasmo le hanno nel testo, egli le ha cancellate e scritte in margine in abbreviazione, come dovevan essere nel V. Così che io penso, che in *V* pure fossero al margine; e quindi non si possa per lui parlare qui d' interpolazioni. In quella serie invece di codd. intermedii (per la collezione riguardante il Battesimo) tra *V* e *C*, i titoli finirono per passare nel testo ed essere prefissi ai nomi; ma ciò non doveva essere e non fu in origine.

[1] Hilarius, *in Psalmos, prol.*, ed. Zingerle, p. 9 e p. 40, non prova contro; egli qui ripete Origene ed Eusebio. Che anzi dicendo, che Paolo chiama 1° il Salmo 2° *translatorum distinctione non usus*, mostra d' ignorare il fatto che certe traduzioni antiche facevano altrettanto.

[2] N. 12, 13, 15, 17, 19, 24, 26, 27, 33, 35, 37, 38, 42, 47, 49, 52, 54, 55, 58, 61, 62, 68, 79, 82.

[3] N. 39, 72, 76, 80.

[4] N. 11, 16, 22, 30, 31, 45, 87.

[5] N. 70.

[6] N. 10, 14, 18, 21, 23, 25, 28, 29, 32, 34, 36, 40, 41, 44, 46, 50, 51, 53, 56, 57, 59, 60, 63, 64, 66, 67, 69, 71, 73, 74, 75, 77, 78.

È evidente, che queste note marginali non possono già attribuirsi ad un recensore grammatico del VI o VII secolo, sibbene ad uno, che doveva vivere in Africa (come mostra anche la precisione di *V* in dare i nomi delle città), e vivere ad un tempo, quando si aveva ancora la memoria fresca e distinta delle singole parti rappresentate dai Vescovi del Concilio durante la persecuzione e durante lo scisma di Novato o altro scisma. Perocchè, se le note *Confessor, Martyr,* indicano la parte segnalata e privilegiata di certuni durante la persecuzione, l' *in pace* (una volta che non succeda al *dixit,* ma fosse al margine) designa la loro fine nella pace e nella communione della Chiesa — precisamente come negli epitafii cristiani d' Africa [1], e non già il saluto cristiano fatto dai disserenti ai confratelli Vescovi, come pensò il Rigault [2] e dapprima credetti anch' io. Se è così, alla fine del secolo III o almeno al principio del IV dovette vivere il pio lettore, che si prese la premura di qualificare a margine i Vescovi; essendo inverisimile, che dopo i turbamenti gravissimi della persecuzione dioclezianea e dello scisma Donatistico si conservasse ancora così distinta e fresca memoria. Sant' Agostino ad es. sembra non l' avesse uguale, benchè sappia che i colleghi di Cipriano *in unitate manserunt* [3]; altrimenti in passando o nominandoli avrebbe anche meglio rilevato il loro esempio contro i Donatisti, come si serviva di quello di San Cipriano.

Quindi appare, di quanto valore per la storia ed anche per l' agiografia siano queste note posteriori al massimo di mezzo secolo o poco più. Sono di privata origine, ma di persona assai bene informata, che dopo il prevalere della dottrina di Papa Stefano e forse dopo i primi abusi, che facevano i Donatisti del Concilio del 256, pensò utile d' indicare la fine gloriosa o almeno pacifica colla chiesa dei Vescovi intervenuti e dissenzienti. Che se invece l' annotatore favoriva l' opinione difesa nel Concilio, e per rilevare l' autorità di questo aggiunse ai singoli giudici i titoli di benemerenza, allora sarebbe anche più certa l' antichità sua, tenuto conto della storia della controversia; e la mancanza di qualsiasi nota di fronte a certi Vescovi, anzichè indicare la loro cattiva fine, segnalerebbe solo la loro sopravvivenza al tempo dell' annotatore. Forse quest' ultima congettura è più probabile ancora della prima.

La maggior parte di questi confessori e martiri come tali c' era sconosciuta o almeno poco accreditata (se si eccettui Liboso Vescovo notato, se è il nostro, nel Martirologio Geronimiano [4]), perchè recenti si credevano i codici indicanti i titoli di gloria [5], che alcuni editori come Baluze abo-

[1] Cfr. De Rossi, *De titulis christ. Carthag.*, in Pitra *Spicil. Solesm.*, III, pp. 509 ss.

[2] Cfr. p. 442, 1.

[3] *De baptismo adv. Donat.*, II, 7, *Opp.*, ed. Maur., IX, p. 100. Di qui è chiaro, che egli ebbe un esemplare senza le note del Veronese.

[4] Ed. De Rossi-Duchesne, p. [2], *IV Kal. Jan. In Africa... Libosi episcopi.*

[5] Cfr. Tillemont, *Mém. Hist. Eccl.*, IV (1701), p. 630-631; Baluze, p. 601; Morcelli, *Africa christ.*, I, pp. 226 e altrove.

lirono affatto per questa ragione. Ed era pure sconosciuta affatto (per quanto ho visto finora) l'una delle tre basiliche, dove furono deposti i martiri, quella di *Tertullo;* e sconosciuta quella *in areis novis,* se pure non è la cartaginese *Basilica Novarum,* celebre fino dagli inizii del Donatismo. Tertullo, fondatore della basilica, sarebbe egli mai il piissimo amico di San Cipriano, che tanta cura aveva dei martiri e dei confessori?[1] Se ciò fosse, cartaginese secondo ogni verisimiglianza sarebbe la basilica di Tertullo, come quella di Fausto[2]; e cartaginese per connessione quella *in areis novis,* forse la primitiva ed intiera denominazione, che ci dà la spiegazione della posteriore male dichiarata *Bas. Novarum*[3]. E quindi cartaginese sarebbe stato anche l'annotatore, e cartaginese l'archetipo di *V*, con quanto credito per lui, è evidente. Ad ogni modo è assicurata la sua origine africana, probabilmente cartaginese, e la sua alta antichità, toccante apparentemente la fine del secolo III; e gli dobbiamo essere grati d'averci conservato almeno la primitiva numerazione dei Salmi nella Bibbia Africana e queste aggiunte dei *tituli gloriæ,* e titoli di basiliche, che sono tra le più antiche per certo, di cui si conosca il nome.

L'ORDINE DEL CODICE BENEVENTANO O NAPOLETANO

Lo chiamo beneventano per adattarmi all'uso, benchè Latini abbia cancellato *beneventana* e corretto *neapolitana.* Egli era designato colla sigla *b,* meno che nelle lettere 71 e 73, dove fu chiamato *n,* perchè il Cervini aveva chiamato *a* e *b* due codici Vaticani. Di quì si spiega bene l'abbaglio preso dal Krabinger e rilevato dall' Hartel, pp. XII-XIII.

Io non parlo quì del testo di *b,* che è assai buono ed ha delle lezioni proprie singolari; non parlo dell'*emendavi,* che si trova in fine ad ogni scritto o poco meno; parlo solo del suo ordine davvero eccellente, che doveva pur essere l'ordine dell'edizione romana. Eccone la restituzione,

[1] *Ep. XII,* pp. 503 e 510.

[2] *Fausti basilica celebris fuit Carthagini, in cuius secretario, ut scribunt, concilii Carthaginensis acta celebrata sunt: vide eius concilii acta sub Zosimo papa et Augustino Hipponensi,* così annotava Latini; cfr. MORCELLI, I, p. 49.

[3] Cfr. AUGUST., Serm. XIV, *Habitus Carthagine in basilica Novarum, Opp.* V, 82; e t. IX, p. 268, *Brevic. Collat.,* III, c. XIV, p. 25; (Mensurio lasciò) *in basilica Novorum quæcumque reproba scripta hæreticorum.* La ricorda pure Vittore di Vita e, si noti, insieme a quella di Fausto, come due basiliche famose di Cartagine: *basilicas duas nominatas et amplas Fausti et Novarum: Hist. pers. Vandal.,* I, 25, ed. PETSCHENNIG, p. 12. Questo riscontro col nostro mi pare assai forte. — Dopo ciò cade quanto ha disputato GILSE *Wat is die Basilica novorum te Carthago?* in *Theolog. Tiidschrift,* XX (1886), pp. 367-371. Egli conoscendo solo i due passi di S. Agostino, e credendo il titolo del sermone inventato degli editori, proponeva di accordare nell'altro luogo *novorum* con *hæreticorum,* lasciando così senza nome la basilica officiata da Mensurio. Se anche la *Basilica Novarum* non è identica a quella *in areis nouis,* è però certo esistita e conosciuta sotto tal nome. (Debbo alla cortesia del P. DELEHAYE, Bollandista, il riassunto dell'articolo per me inaccessibile del Gilse.)

in cui segno con tanti punti i numeri mancanti o perchè il codice era mutilo, o perchè lo scrittore omise alcuni scritti, serbando tuttavia la numerazione primitiva, come appare dalle parole suggiunte ai libri *ad Quirinum; Epistulas numero tres et sententias episcoporum LXXXVII, quas tamen non est secuta posteritas, et ideo eas non æstimavimus annotandas; simul et tres alias quæ sequuntur*. È curioso però, che ciò non ostante le *Sentenze* furono scritte; segno evidente che furono supplite da altro archetipo, indicato anche dall' *alio* di cui tosto, e che la nota era solo del primo. Quinci forse disparità di valore e di testo nelle parti supplite. Nel segnare i numeri, lo scrittore notò, che *in altro* esemplare era diverso il numero di questa o quella lettera : ciò che indico io pure ai singoli luoghi. I numeri erano almeno 81; i libri *ad Quirinum* erano contati per 3.

Ordine del Beneventano. V, XI, VIII, XII, 63,., VI, IV, XIII, Append. VII, IX, III, 63, 55, 6, Append. III, 10,.., 11 (?), 38, 39, 58, 76 (*in alio LI*), 73, 71,..., 69 (1-11), 69 (12-fine), 40, 67, 64, 2, 60, 57, 59, 52, 47, 45, 44, 51, 13, 43, 65,..., 1, 61, 46, 66, 54, 32, 20, 12 (*in alio LXII*), 30,., 70, 7,., 14, 4, II, 56, 3, 72, 16, 15, 17, 18, 19, 26, 25, 9, 29, 27.

Per i trattati egli va da sè : s' intende fuori di certe coppie ordinarie. È strana l' omissione a principio del tratt. I, che vi ricorre d' ordinario; mentre *b* aveva invece due trattati spurii *de Sina*, e *de laude martyrii*: era forse mutilo? Notevole che *b* aveva due volte la lettera 63 *de Sacramento calicis*; cioè tanto frammezzo ai trattati, quanto a capo delle epistole. Penso, che in quelli (V-IX) egli sia stato copiato da altro esemplare.

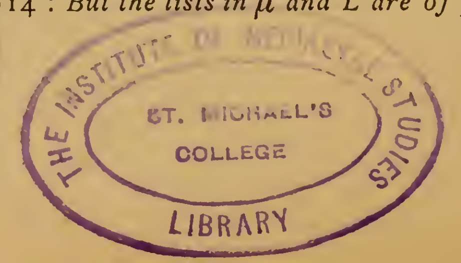
Nelle epistole, a cominciare da III sino alla fine, è mirabile la sua concordia con μ [1]; meno una volta (20, 12 *b con L;* 12, 20 μ), in cui però l' amanuense notò, che *in alio* 12 aveva il numero LXII e non LX, come in *b*. L' ordine concorda così, che da μ si potrebbero supplire le lacune di *b*, cioè arguire il contenuto dell' originale, che servì alla scelta di *b*. Ad es. nella seconda lacuna tra 10 e 11 andrebbero 28, 27; nella terza invece 70, XIV, 74; e 78, 79, 77,.? nell' ultima. Ma fa difficoltà il ritrovare 70 un' altra volta verso la fine; se non che quì *b* segue piuttosto un' altra collezione affine a quella di T e dell' O_2 del Sanday [2]; e quindi nessuna maraviglia della ripetizione, se anche fosse avvenuta, come sopra abbiamo visto della lettera 63. In verità però non si può parlare di ripetizione, perchè la lettera non fu copiata che all' ultimo luogo.

Il Turner ha ben rilevato contro l' Hartel l' indipendenza di μ di fronte a *T*, e dimostrato, che esso ha un ordine intermedio tra *L* e *T*, e che le liste di *L* e μ sono di grandissimo valore [3]. Siccome μ è recente assai

[1] Cfr. Turner, *Studia bibl.*, III, p. 310-316.

[2] *Stud. Bibl.*, III, pp. 286-287. Però vi sono parecchi spostamenti, in cui *b* ora è coll' uno, ora coll' altro; ed è singolare la posizione di II premesso in TO_2, ed in *b* inserito dopo la serie oscillante 7-4. *b* poi omette la 12ª ripetuta da TO_2 e la 53ª; si che può parlarsi solo d' affinità.

[3] *Ib.*, in nota 314 : *But the lists in μ and L are of primary value.*



(secolo XV); così è interessante d'aver ritrovato un codice *optimorum unus* e d'una maggiore antichità, che faceva capo ad altro più antico ancora, in cui ricorreva lo stesso caratteristico ordine di μ nelle lettere, e più ancora un'ultima serie, che non si ritrova in lui ma in *T* solo. Se anche non vogliamo pigliare alla lettera il vago giudizio dell'età di *b* dato dall'Agostino : *codex miræ uetustatis;* tuttavia non abbiamo argomento alcuno per rigettarlo affatto; e l'ortografia sua mi pare piuttosto lo confermi.

TUMULTUARIA

Sotto quest'ultimo capitolo ricorderò brevissimamente altri minori sussidii, da cui si potrà trarre qualche profitto per il testo del Santo.

Per i libri *ad Quirinum* il Sanday ha richiamato l'attenzione su parecchi codd. di Oxford e li ha già spogliati non senza frutto [1]. Pregherei il dottissimo Professore d'Oxford di esaminare (poichè gli ha più commodi di me) anche i due codd. assai antichi del *British Museum;* Cotton Caligula A, XV del secolo IX, e Royal 5, E, XIII, secoli IX-X [2]. Dal foglio fotografato dal Thomson e dalla descrizione parmi che quest'ultimo sia davvero singolare anche per l'ordine, e che la recensione presentata da lui, se anche men buona, non sia da trascurare. Nell'altro m'ha colpito il curioso : *inc. liber sancti Cypriani carthagenensis ex auctoritate canonica quem sancta recepit Ecclesia.* [3]. Gli antichi codici dei libri *ad Quirinum* meritano sempre d'essere esaminati, anche quando certamente sono men buoni testimonii della versione di San Cipriano. Essi, quando non abbiano la vulgata, presentano almeno in mistura lezioni caratteristiche della versione antica usata, dove fu scritto il codice, cioè il suo archetipo [4].

Per il l. *de Opere et Elemos.* m'ha sorpreso l'Ambros. C 67 inf. [5], benchè recentissimo (secolo XV in.); egli combina nelle lezioni coll'estratto di Mario Mercatore.

Nel *De Lapsis* già si poteva trarre profitto delle osservazioni fatte fin dal 1857 dal compianto De Rossi [6]. Egli segnavala un epitafio africano

[1] *Old Latin Biblical Texts,* II (1886) *Appendix II,* pp. 123-132.

[2] *Ancient Latins Mss. in the British Museum,* Plate 48, 54; cfr. pp. 56, 66.

[3] p. 66.

[4] Cfr. De Lagarde, *Symmicta,* I, pp. 65 ss.

[5] Fu del Pizzolpasso : da esso publico l'epitafio di Eugenio III negli atti di questo stesso Congresso. In Biblioteca abbiamo inoltre tre codd., sec. XV, delle epistole e trattati di S. Cipriano A 122 inf. (= n² nell'ordine dei trattati : solo ha le epp. tra I e III); C 131 inf. ed A 197 inf., che s'avvicinano nell'ordine a P del sec. IX. Inoltre H 62 inf. sec. XII-XIII contiene il *de mortalitate* e un apocrifo *de pœnitentia* diverso da quello publicato dal Trombelli, *Vett. Litt. PP. Opusc.* t. II, p. II (1751), pp. 3-6, e poi dal Wunderer (cfr. Harnack, *Altchristl. Litt.-Gesch.*, I, p. 722). Da ultimo abbiamo una Grifiana del 1552 con varianti mss. al margine, delle quali non ho ancora conosciuto la provenienza, ma sono di poco valore.

[6] *De titulis christ. Carthag.*, p. 536.

del secolo IV, compilato con parole del Santo, ed avente due insigni varianti presentate ad Hartel, pp. 238, 8; 249, 13 [1]. Lo stesso De Rossi ne pigliava occasione per notare il guasto del testo vulgato.

Io ho esaminato per i capp. XXIII-XXVI di detto libro il nostro C 98 inf. scritto in corsiva del secolo VII-VIII, e contenente le omilie di San Massimo. Il frammento è in mezzo ad una serie di omilie per la festività del Santo [2], che in tempo assai antico era così celebre che da lei si contavano le domeniche dalla metà di settembre in poi [3]. Presenta una serie di notevoli varianti, come : p. 254, 18 *possit* con S¹ (si alluderebbe a persona vivente); 255, 27 *sacrificantibus nobis* colla vulg.; p. 256, 9 *Et quia alius et ipse proprio* come doveva leggere il capitale S(W) *quialius* e proponeva Krabinger : 256, 15 : *Ex his quamquam* (*quam* ripetuto per isbaglio a nuova linea) *multæ;* 16 *excordis;* 17 *urbis.* L' ultimo periodo poi del c. 26 ha una redazione diversa, di cui ricorre qualche reliquia nel vulgato : *Unusquisque consideret num quid alius passus sit quod pati et ipse mereatur, nec evasisse credat, si eum interim pœna distulerit, cum timere plus debeat quam sibi Deus iudicî censuram servabit.*

I libri dei più celebri SS. Padri furono fin da principio e poi ne' secoli molto letti e trascritti. Quindi la genealogia dei mss. e le connesse questioni della loro attendibilità è di gran lunga più complicata ed incerta, che non soglia esserlo nei più dei classici greci e latini. È pertanto necessario allargare assai la base delle ricerche preparatorie delle edizioni critiche; altrimenti non è guari probabile, e (se mai) è felicemente fortuita la riuscita d' una edizione definitiva.

N. B. — La presente notizia con numerose aggiunte, con fotografie, e col testo dei frammenti Quiriniani, è già da tempo stata consegnata per la stampa, che uscirà, spero, nel corrente anno.

[1] Nel 1° passo l' epitafio concorda (si noti) con *SR :* nel 2° luogo con nessuno, e pure è così notevole quel *struatur fletus oculorum* invece del vulgato *statuatur.* Anche le parole dell' epitafio *esse iam inter innocentes cœpisti* sono ciprianiche; le ho ancora nelle orecchie; ma non ricordo il luogo preciso. In una nuova lettura le ritroverò.

[2] Cfr. Reifferscheid, *Biblioth. PP. Ital.,* II, 1, p. 57, che non posso seguire nella data del codice.

[3] Cfr. *Capitulare Evangel. Luc.* (sec. IX) in Zaccaria *Biblioth. Ritualis,* 1, p. 210, dove sono contate nove settimane *post S. Cypriani,* mentre (strano !) non v' è segnata la festa di lui. Cf. anche Tommasi-Vezzosi, *Opp.,* t. V, pp. 497 ss., 374. C' era già nel calendario Frontoniano, e nel sec. VII-VIII fors' anche nella chiesa stessa Ambrosiana, come mostra la nota marginale : *dom.* II *post sancti Cipriani* al f. 178, del magnifico cod. Ambros. C. 39 inf., sec. VI, contenente i 4 Evangeli.



DIE ENGELLEHRE

DES SOGEN. DIONYSIUS AREOPAGITA.

Von P. Jos. STIGLMAYR, S. J.

Professor in Feldkirch.

Die hier abgedruckte Arbeit entspricht nicht ganz der Gestalt, in der sie seinerzeit beim Congress in der Section für Religionswissenschaft vorgelegt wurde. Der bedeutendere Umfang des Manuscriptes liess es thunlich erscheinen, das Wesentlichste jener Abhandlung in kurzer Form zusammenzudrängen und sie mit Weglassung der ausführlichern Textcitate und der Parallelstellen aus andern patristischen Schriften dem Compte rendu einzuverleiben. Zu gleicher Zeit ging ich aber daran, das bereits vorliegende Material noch etwas zu ergänzen und für eine selbständige Publication mehr abzurunden, die dem Interesse der Dionysiusforschung allseitiger dienen soll.

1. Der Eingang « der himmlischen Hierarchie ».

An die Spitze seiner Schrift über « die himmlische Hierarchie » stellt Dionysius selbst einige Vorbemerkungen über die Quellen, aus denen er bei dieser Arbeit schöpfen will, über die Methode, welche er befolgt, über den Zweck, den er hiebei im Auge hat, endlich über das Wesen der Hierarchie.

Die Quellen, denen Dionysius den Inhalt der hierarchia cœlestis entnehmen will, sind die inspirierten heiligen Schriften 121A, 136A ff[1]. Wie jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk vom Vater der Lichter herabsteigt (Jak. 1, 17), so müssen wir auch bei dieser Untersuchung die Erleuchtung des Vaters in uns aufnehmen 124A f., wie sie in den heiligen Schriften niedergelegt und uns überliefert ist 136D. Christus, das Licht des Vaters, der Ausgangspunkt jeglicher Hierarchie, wird uns auf unser Gebet hin die Aufnahme solcher Erleuchtung ermöglichen 121A, vergl. 372A und Joh. 1, 9.

[1] Die Citation nach Migne s. gr. t. III.

Diese Offenbarungen, die uns von heiligen, in die göttlichen Geheimnisse eingeweihten Männern (τὰ θεῖα δεινοὶ... θεοσόφοι καὶ τῆς κρυφίας ἐπιπνοίας ὑποφῆται 145A) vermittelt wurden, sind verhüllt in bildlichen Ausdrücken, mitunter sogar in auffälligen, einer niedern Sphäre entnommenen Symbolen 121 A ff., 124 A, 136 D. Denn nur auf diese Weise ist es möglich, dass der ungeteilte und einfache Strahl des göttlichen Lichtes in unserer Erkenntnis aufleuchte; er muss erst durch die bunten Vorhänge einer heiligen Bildersprache gebrochen und unserm sinnlich-geistigen Erkenntnisvermögen angepasst werden 121 B, 124 A.

Daraus ergibt sich unmittelbar die Methode, nach der man beim Studium eines solchen Gegenstandes zu Werke gehen muss. Man soll ihn mit dem ruhigen Auge des Geistes, das durch die äussere Hülle hindurch auf den Kern der Sache dringt, betrachten 121 A, denn die himmlische Hierarchie ist in sich etwas Immaterielles 124 C; bei aller Fülle und Buntheit der Gleichnisse und Bilder, in denen die Schrift uns diese geistige Welt vor Augen führt, darf man doch keine grobsinnlichen Vorstellungen zulassen, wie es manchem schon begegnet ist 137 A f., 141 A f; Bild und Sache decken sich nicht (ἀνόμοιοι ὁμοιότητες 137 D u. s.). Hiemit ist ein Grundgesetz nicht bloss für die Engellehre, sondern für das ganze Gebiet des gläubigen Erkennens ausgesprochen : das Sinnfällige ist eine Handführung (χειραγωγία) zum Übersinnlichen 121 D.

An den sinnlichen und bildlichen Darstellungen so erhabener Dinge darf man sich nicht stossen 137 B ff. Es zeigt sich hierin Gottes Weisheit und väterliche Güte 121 C; 140 A. Auf diese Weise werden wir davor bewahrt, an der äussern Hülle hängen zu bleiben 140 A, 145 B; vor den Uneingeweihten ist die Offenbarungswahrheit entrückt und geschützt 140 B, 145 A; unserm sinnlich-geistigen Wesen wird mild Rechnung getragen 140 A.

Der Vorwurf des Ungeziemenden kann die Schrift nicht treffen. Denn da nicht einmal jene Wendungen, welche selbst im Bilde noch etwas entsprechend Analoges ausdrücken (λόγος, νοῦς, φῶς, ζωή) das göttliche Wesen gebührend bezeichnen, so sind die negativen Attribute Gottes (ἀόρατος, ἄπειρος u. a.) eigentlich wahrer und treffender als die positiven, und aus demselben Grunde sind die sinnlichen und scheinbar unpassenden Benennungen noch praktischer als die abstracten, denn sie schliessen zugleich die Negation dessen in sich, was sie besagen, und heben so die Ordnung der himmlischen Geister über allen Bereich des Materiellen hinaus, 140 C-141 A. Die niedrigen Bilder nötigen uns sogar zu regerem Nachforschen; durch das Unschöne des Ausdrucks abgestossen und geschreckt, suchen wir um so eifriger das schöne Geistige, das dahinter verborgen ist. Es ist zu unserm Heile, wenn wir dadurch verhindert werden, an den Bildern selbst zu haften, wie es Dionysius an sich erfahren 145 B. Endlich kann ein der materiellen Schöpfung entnommener

Vergleich im Grunde nichts Unwürdiges enthalten, denn die Spuren der göttlichen Urschöne sind auch in den untersten Wesen noch ausgeprägt (Gen. 1, 31) 145 A.

Der Zweck, den Dionysius bei Abfassung der « himmlischen Hierarchie » verfolgt, ist die Erhebung des Geistes zum Himmlischen und Göttlichen. Wie überhaupt jede Offenbarung, die auf uns herabkommt, zu Gott emporführen und uns mit ihm vereinigen will 120 B f., so sollen wir durch die bilderreichen Aufschlüsse über die Engel zu dem bildlosen Intelligiblen emporgeführt und zum dankbaren Lobpreis Gottes ermuntert werden 121 D, 124 A, vergl. 177 C, 372 B. Die Vergottung (θέωσις), das letzte Ziel jeder Hierarchie 372 A, 501 A, möge auch durch diese Schrift gefördert werden 124 A.

Ihrem Wesen nach ist mithin die himmlische Hierarchie : *a)* eine heilige Ordnung; *b)* ein heiliges Wissen; *c)* eine heilige Wirksamkeit; drei Elemente, welche in ihrer lebendigen Wechselwirkung auf die möglichste Verähnlichung aller Glieder der Hierarchie (θιασῶται) mit Gott abzielen 164 D, 177 B. Ausgangspunkt der himmlischen Hierarchie ist die urgöttliche Schönheit und Güte, die geheimnisvolle Monas und Trias, die ungetrübt und ungemindert in sich selbst verbleibt und doch aus der Überfülle ihres Lichtes reichlichst mitteilt, immer entsprechend der Empfänglichkeit des Aufnehmenden 164D ff., 260 D, vergl. 696 A f. Ebenso ist Gott auch der Zielpunkt der himmlischen Hierarchie; alle ihre Chöre streben wieder zu Gott zurück. Ihre Stufenordnung ist ein Abbild der göttlichen Schönheit, die sich in tausend gebrochenen Strahlen darin wiederspiegelt 165 B. Ihre Wirksamkeit ist zu gleicher Zeit eine receptive, um die göttlichen Erleuchtungen aufzunehmen, und eine communicative, um sie weiter an die tiefer stehenden Ordnungen zu vermitteln 165 A. Feste Schranken und Normen regeln nach Gottes Satzung diese doppelte Thätigkeit 165 B f., 168 A. Der Abschluss solchen Prozesses ist die innigste Vereinigung und Verähnlichung mit Gott (ἀφομοίωσις καὶ ἕνωσις 165 A, vergl. 372 A f., 376 A, 501 A). Die Geister werden zu Gottesbildern (ἀγάλματα θεῖα 165 A), zu fleckenlosen Spiegeln, die das göttliche Licht auffassen und neidlos auf die folgenden Stufen zurückwerfen 165 A. Der Höhepunkt aller Vollkommenheit aber gipfelt in dem Vermögen, gemeinsam mit Gott auch zu wirken (θεοῦ συνεργός) 165 B.

Weil nun Gottes Wirken nach aussen dreifach ist, nämlich reinigend, erleuchtend und vollendend, gemäss seiner eigenen absoluten Reinheit, Lichtheit und Vollkommenheit 165 C, so verursacht er auch die hierarchische Wirksamkeit nach dieser dreifachen Richtung : das Reinigen, Erleuchten und Vollenden wiederholt sich immer aufs neue von einem Chore zum andern 165 B. Es besteht aber bei den himmlischen Geistern die Reinigung darin, dass sie jede Vermischung mit Fremdartigem abstreifen 165 D, die Erleuchtung darin, dass sie durch das göttliche

Licht mit erhöhten contemplativen Kräften begabt werden 165 D, die Vollendung darin, dass sie an der vollkommenen Schau der Geheimnisse Gottes antheilnehmen 165 D. Das erste ist die negative Disponierung zum Schauen, das zweite die positive Befähigung dazu, das dritte der ruhige Genuss des Geschauten 208 B ff. Eine Ergänzung zu dieser Erklärung folgt 209 C f., wornach die Teilnahme am göttlichen Wissen zugleich Reinigung, Erleuchtung und Vollendung ist, nämlich Reinigung vom Dunkel der Unkenntnis, erhöhtes Vermögen zu schauen infolge erhabener Einstrahlungen, bleibende Klarheit der Erkenntnis, vergl. 305 A f. und 537 A.

Entsprechend den Acten der receptiven Thätigkeit vollzieht sich die communicative. Die Gereinigten teilen von dem überfliessenden Mass ihrer eigenen Reinigkeit und Heiligkeit mit; die Erleuchteten leiten das sie durchflutende Licht auf die tiefern Ordnungen nieder; die Vollendeten werden zu Vollendern und führen andere in die Epoptie ein 168 A.

Die Hierarchie im Himmel und die kirchliche Hierarchie auf Erden schliessen sich in ein grosses System zusammen; die erste ist das nachzuahmende Vorbild der zweiten 121 C, 124 A; vergl. 372 A und 520 A. Beide Hierarchien wirken zusammen und ineinander; die irdische ist συλλειτουργός der himmlischen 124 A. Der vorbildliche Parallelismus erstreckt sich bis in das innerste Wesen der beiden Hierarchien. Hier wie dort sind drei streng geschiedene Triaden, neun stetig abnehmende Ordnungen. Hier wie dort sind die obersten Glieder zunächst von Gott erfüllt und göttlich wirkend 512 C, 1088 C; je weiter aber der Abstand vom Allerheiligsten, dem θεῖον ἄδυτον, desto schwächer die Mitteilung, weil sie immer mehr Zwischenglieder zu durchlaufen hat. In dem Grade, als Rang und Erkenntnis abnimmt, entfaltet sich die Einheit zu grösserer Vielheit 1088 C, 1092 C; ebenso besteht beiderseits die Tendenz der Rückkehr zum Ausgangspunkt, der Erhebung aus dem Tiefern, der Vereinfachung aus dem vielfach Getheilten 372 A f.

Die Conception des Dionysius von der himmlischen und irdischen Hierarchie ordnet sich organisch ein in seine Gesamtanschauung vom Universum; alle Wesensreihen schliessen sich vor dem Geistesauge des Verfassers zu einer riesigen Kette zusammen, deren oberste Glieder bis in den innersten Himmel hineinreichen, während die letzten Ringe in die untersten Tiefen der materiellen Schöpfung herabfallen. Von der einen ungeteilten Lichtquelle, die in unzugänglichen, dunklen Höhen verborgen liegt, ergiesst sich in unversieglichen Strömen das göttliche Licht und flutet durch alle Ordnungen niederwärts, stetig sich mindernd in dem Verhältnisse, als die Einheitlichkeit und Geistigkeit der Naturen abnimmt, bis an der äussersten Peripherie des geschaffenen Seins nur mehr eine dunkle Spur, ein leises Echo erscheint 701 A ff., vergl. 120 A, 260 A, 272 D, 304 A ff. (über das κρύφιον θεῖον); 696 C; 720 A u. s. Die

physikalischen Gleichnisse vom Lichte, der Wärme und vom Schall erläutern diese Auffassung 301 A f. 144 B (ἀπηχήματα).

Von der äussersten Grenze beginnt sofort die Rückbewegung zum Ausgangspunkte, denn jede tiefere Stufe strebt mit natürlichem Drange zur nächst höheren in freudiger Empfänglichkeit empor 181 A, 272 D f., 593 D, um durch alle Zwischenreihen hindurch bei der urgöttlichen Güte und Ruhe anzulangen 700 A. Aus dem Doppelgesetz des harmonischen Hervorgehens aus Gott und des ebenso harmonischen Zurückgehens zu Gott (πρόοδος, ἐπιστροφή) entspringt als Gesammtwirkung der wundersame Kreislauf (κύκλος), von dem bei Dionysius so oft die Rede ist 712 D.

2. Natur, Eigenschaften und Namen der Engel.

Die Engel sind nach Dionysius reingeistige Wesen im strengsten Sinne, einfach und immateriell 693 B f. Gerade wegen ihrer geistigen Natur stehen sie Gott am nächsten, darauf beruht ihre grössere Ähnlichkeit mit Gott und ihre hohe Reinheit und Schönheit 177 D. An ihnen gelangt das verborgene Wesen Gottes am ersten und reichsten zur Offenbarung, weil auch Gott ein reiner Geist ist 180 A, 724 B, 817 B.

Die Engel sind unsterblich, nicht von sich aus, sondern durch Gottes Geschenk 856 f. vergl. 812 D und 937 C (über das αἰώνιον). In der Richtung und Festigkeit des geistigen Lebens sind die Engel unveränderlich. Jetzt ist kein Abfall mehr bei ihnen möglich, während früher ein solcher thatsächlich eingetreten ist 693 B, 696 A, 856 A, 892 B; andrerseits 537 B (ἀποστατικαὶ πληθύες). Die gefallenen Engel haben ihren Sturz verschuldet, weil sie sich vom Bösen überwinden liessen 537 A f., vergl. 713 D f. und 724 C ff. Wie aber das Böse überhaupt in einer Privatio besteht 732 C f., so sind die Dämonen nicht nach ihrer Natur und dem, was sie sind, böse, sondern nach dem, was sie nicht sind, nämlich infolge der Privatio der göttlichen Güter 725 A f.

Das Leben der Engel, sofern es sich in Erkennen, Wollen und Wirken äussert, entspricht ihrem geistigen Wesen und ist ein reingeistiges. Ihr Erkennen wird nicht durch Sinneseindrücke vermittelt, sondern durch eingestrahlte Ideen von den Dingen 693 C; vergl. 180 A und 869 C. Ihr Wissen ist daher ein einfaches, ungetrübtes, intuitives, das vollkommenste Abbild des seligen göttlichen Erkennens 868 B. Das Wollen und Streben der Engel ist sublimiert zur reinsten und intensivsten Liebe Gottes. Unablässig geht der Zug ihres Herzens nach oben, um in Gott die höchste Ruhe und Glückseligkeit zu finden. Diesem ihrem glühenden Verlangen entsprechen von Seiten Gottes die freigebigsten Mitteilungen 180 A, 817 B. Aus dem gotterfüllten Erkennen und Streben entspringt

die wonnigste Seligkeit und Freude der Engel, ein nie gestörter süsser Friede und Genuss an den göttlichen Gütern 696 A, 724 B und s.

Naturgemäss strebt die Engelwelt nach Mitteilung des eigenen Glückes an die andern vernunftbegabten Wesen 693 C. Auf diesem innersten Zug ihres Wesens ist die vielstufige, hierarchische Ordnung begründet, deren Gesetze unten zur Sprache kommen sollen. Eigenartig ist die Lehre von der dreifachen Bewegung im Leben der Engel; die erste ist eine kreisförmige und vollzieht sich in dem ewigen Jubelreigen um Gott; die zweite ist geradlinig und bezieht sich auf die Fürsorge für die tieferstehenden Wesen; die dritte ist spiralförmig und bildet das Ergebnis aus dem Beharren bei Gott einerseits und dem herabsteigenden Wirken auf die niedrigern Wesen andrerseits 704 D, vergl. 916 C u. 705 A.

Die Engel nehmen zuerst und am reichlichsten Anteil an der göttlichen Macht, Bewegung und Fürsorge 892 A f. u. s.; an der göttlichen Gerechtigkeit und Güte 893 A f., vergl. 693 B ff., an Gottes Weisheit und Erleuchtung 868 B bzw. 700 D; endlich an der Schönheit, Liebe, friedlichen Ruhe Gottes 701 C ff., 856 A, 949 ff.

Die allgemeinen Namen der Engel, deren sich Dionysius bedient, wenn er von den triadischen Unterschieden absieht, sind zumeist folgende: νόες, νοεροί, νοητοί in Verbindung mit Attributen wie θεοειδεῖς 137 A, οὐράνιοι 121 A u. s., θεῖοι 284 A, ἅγιοι 137 B, ὑπερκόσμιοι 140 B; ferner φύσεις (νοεραί) 141 C, οὐσίαι (οὐράνιαι) 141 B, δυνάμεις (νοηταὶ καὶ νοεραί 284 B ff. Das gewöhnliche Wort ἄγγελος verschmäht Dionysius zwar nicht, aber er unterlegt ihm neben dem herkömmlichen Sinn einen neuen; ἄγγελος (ἀγγέλλειν) besagt nicht bloss das Amt, die Sendung an die Menschen, sondern auch die objective Offenbarung Gottes durch das Wesen und Dasein des Engels; die verborgene Gottheit lässt ihre Eigenschaften in der Engelnatur wie im Widerschein erglänzen und sichtbar werden 273 A; weil die höchsten himmlischen Geister diese Offenbarung Gottes am ursprünglichsten vermitteln, deshalb heissen sie Engel im vorzüglichsten Sinne 180 A. f. Der volle Begriff ἄγγελος ist zu erschliessen durch das Synonymum ἐκφαντορικός und durch das Oppositum θεία σιγή und θεῖον κρύφιον 696 B.

Wenn auf der andern Seite die Glieder der letzten Triade, bzw. der letzten Taxis mit dem Namen ‚Engel' einfachhin bezeichnet werden 260 A, so hat das einen doppelten Grund. Erstens gewinnt in der untersten Triade die Erkennbarkeit des Göttlichen für uns den höchsten Grad, das ἐκφαντορικόν wird hier zum eigentlich Charakteristischen, während die hierarchischen Funktionen der höhern Triaden uns mehr entrückt sind 260 A f. Zweitens kann zwar jeder himmlische Geist höherer Ordnung mit dem appellativen Namen Engel bezeichnet werden, weil er die Vorzüge aller untern besitzt, aber nicht umgekehrt; somit bleibt nur den Gliedern der untersten Stufe dieser Name als Proprium 196 C, 284 C.

In ähnlicher Weise kommt auch das Wort δυνάμεις in der heiligen Schrift im doppelten Sinne vor, als Appellativum für alle Engelklassen und als Proprium für die fünfte, bzw. die vierte insbesondere. Weil nämlich in jedem himmlischen Geiste die οὐσία, δύναμις und ἐνέργεια vorhanden ist, so kann man alle Engel οὐσίαι und δυνάμεις heissen, allerdings nur περιφραστικῶς. Es wird also keine Verwirrung in ihre unverrückbare Rangordnung hineingetragen 284 D f., obschon die unterhalb der δυνάμεις stehenden Chöre nicht alle Vollkommenheiten dieser teilen. Ja selbst θεοί werden die Engel, ähnlich den gerechten Menschen, von der heiligen Schrift genannt. Aber das ist nur im uneigentlichen Sinn zu verstehen, sofern sich der geschaffene Geist mit Gott möglichst verähnlicht und geeint hat 293 B. Vereinzelte biblische Benennungen, wie μακάριαι στρατιαί (vergl. Luk. 2, 13), πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου 321 A, δορύφοροι ἀρχιστράτηγοι (vergl. Jos. 5, 14. 15) 137 A, zieht Dionysius heran. Andere Namen entnimmt er der Mysteriensprache, so θιασῶται 136 D, μύσται, χειραγωγοί 181 A, oder der neuplatonischen Terminologie, wozu besonders ἁπλότητες 137 A f., ἀκρότητες 124 A, ἑνάδες 892 D gehören.

Über die Zahl der Engel handelt Dionysius, obschon er diese Frage einer aufmerksamen Betrachtung würdig fände 321 A, nur kurz. Mit Bezugnahme auf Dan. 7, 10 betont er, dass diese Häufung und Multiplication unserer höchsten Zahlengrössen eben nur die unzählbare Menge der Engel ausdrücken wolle 321 A. Nur die göttliche Weisheit, die alles umspannt, kennt deren Zahl und setzt auch die Engel in den Stand, ihre eigene Anzahl zu erkennen 321 A.

3. Die Gliederung der himmlischen Hierarchie.

Die himmlische Hierarchie verdankt ihre Existenz und die Erhaltung ihrer Ordnungen einem freien Akte göttlicher Güte, welche wie überhaupt alles Geschaffene so auch die himmlischen Geister ins Dasein und Leben gerufen hat 177 C. Es ist nämlich der göttlichen Urgüte eigen, auch andere Wesen an ihrem Glück teilnehmen zu lassen und zwar in einem festgeordneten System harmonischer Masse und Verhältnisse 177 C, 696 A f. Näherhin besteht nun die Ordnung der himmlischen Hierarchie darin, dass alle neun Chöre strenge nach dem triadischen Princip abgestuft sind. Je drei Chöre bilden unter sich wieder ein Ganzes, eine Hierarchie im Kleinen mit je drei bestimmten, festgelegten Stufen, einer ersten, einer mittlern und einer letzten 200 D, 181 A, 257 C, 273 A f. Eine solche Triade erscheint den andern Triaden gegenüber μία und ὁμοταγής; sie stellt alle ihre Zugehörigen auf eine determinierte, von den andern scharf unterschiedene Höhe 201 A, 240 A ff.

Die Constituierung und Reihenfolge der einzelnen Triaden auf Grund

der heiligen Schrift nimmt Dionysius nicht auf eigene Faust vor, sondern will sie von seinem θεῖος ἱεροτελεστής erhalten haben 200 D. Die Anordnung ist 200 D folgende :

1. Triade : θρόνοι, χερουβίμ, σεραφίμ.
2. Triade : ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις.
3. Triade : ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, ἀρχαί.

Innerhalb der Triaden ist die Abfolge eine aufsteigende. In der Gliederreihe der 1. und 3. Triade bleibt sich Dionysius consequent; dagegen verrät sich in der Zusammenstellung der mittlern Triade ein mehrfaches Schwanken :

201 A ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις.
237 B κυριότητες, ἐξουσίαι, δυνάμεις.
284 C ἐξουσίαι δυνάμεις (κυριότητες).
260 A κυριότητες, δυνάμεις, ἐξουσίαι.
372 C κυριότητες, δυνάμεις, ἐξουσίαι.

Die strenge Scheidung des Ranges der Engelklassen und Triaden hindert keineswegs das intensivste Einwirken der einen auf die andern, vorausgesetzt, dass keine Zwischenstufe übersprungen wird 272 D f. Nach den Gesetzen eines wohlgeordneten Reihensystems (ταξιαρχία) vollzieht sich die hierarchische Bewegung von Gott aus durch alle Chöre hinab und schreitet dann in umgekehrter Folge wieder rückwärts bzw. aufwärts zum urgöttlichen Quell 273 A. Aber auch innerhalb jedes Chores durchläuft die Einwirkung successive erst alle Individuen, bis sie zu dem nächsten Chor übergeht 273 B. Ja noch weiter hinein herrscht das triadische Gesetz; Dionysius verlegt auch in das Innere des Engels und des Menschen eine Triade von Kräften und Ordnungen 273 C, welche mit den entsprechenden Erleuchtungen in hierarchischer Wechselwirkung stehen 273 C, vergl. 304 D.

a) *Die erste Triade.*

Das Eigentümliche der ersten Triade besteht darin, dass sie zunächst und unmittelbar wie ein königlicher Hofstaat die göttliche Majestät umgibt, so zu sagen im Vorhofe Gottes steht und einen seligen Reigen um Gott aufführt. Die Strahlen des göttlichen Lichtes fallen zuerst und unmittelbar auf sie, glänzen in ihnen am lautersten und gestalten sie so zu den reinsten Spiegeln und Bildern Gottes um 200 D ff., 212 A, 821 C. Sie sind dem Bereich unserer Erkenntnis am weitesten entrückt 260 A, 272 A, vergl. 205 B, 208 A. Sie bilden eine Hierarchie im erhabensten Sinne, da sie direct von Gott erleuchtet werden und zuerst unter allen Geschöpfen die göttlichen Strahlen weiter leiten 209 A, 240 C, 301 D u. a.

Das dreifache Geschäft des Reinigens, Erleuchtens und Vollendens nimmt bei dieser Triade den allerhöchsten Charakter an 208 A ff.

Die erste Taxis, die Seraphim, charakterisiert Dionysius nach dem Etymon des hebräischen Wortes (= ἐμπρησταί, θερμαίνοντες) als die unaufhörlich in flammender Liebesglut entzündeten seligen Geister 205 B f., vergl. 328 D ff. Die Cherubim sind, wie ihr Name (πλῆθος γνώσεως oder χύσις σοφίας) sagt, durch Erkenntnisfülle und überströmende Weisheit ausgezeichnet 205 C, 304 A. Für die Ordnung der Thronen (Col. 1, 16) sucht Dionysius durch ein intensives Eindringen in den Begriff Thron einige Merkmale zu gewinnen, namentlich die des Hochragenden, Festen, des empfänglichen Aufnehmens Gottes (θεοδοχία und θεοφορία) 205 D, 304 A.

b) *Die zweite Triade.*

Sie nimmt eine Mittelstellung in den drei Triaden ein 273 B. — Die κυριότητες, ihre vornehmste Taxis, sind ihrem Namen gemäss 257 C mit geistiger Unbezwinglichkeit, Freiheit und Unnachgiebigkeit ausgerüstet 273 C. Ganz und gar dem κυρίως ὄν zugewendet, streben sie unaufhörlich zur Urherrschaft (κυριαρχία) empor, bilden sich selbst darnach um und gestalten die tieferstehenden Engel nach ihr 273 C, 969 B f. — Die δυνάμεις besitzen unerschütterliche Stärke 273 D f. und eine nie geschwächte Thätigkeit 273 C, die sich ähnlich wie bei den κυριότητες in der genannten dreifachen Richtung äussert 240 A. — Die ἐξουσίαι bilden eine schöne um Gott gescharte Ordnung (εὐταξία) 240 A, die eine wohlgeordnete Thätigkeit nach den drei schon erwähnten Beziehungen entfaltet 240 A f. (vergl. Roem. 13, 1.)

c) *Die dritte Triade.*

Sie umfasst in absteigender Ordnung die ἀρχαί, ἀρχάγγελοι und ἄγγελοι. Unter Anlehnung an die ‚redenden Namen' (ἐκφαντορίαι) erklärt Dionysius zunächst wieder nach dem alten Schema die ἀρχαί als herrschende und führende Wesen, der überwesentlichen ταξιαρχία zustrebend und die unter ihnen befindlichen ἀρχικῶς emporführend 257 B. Die ἀρχάγγελοι sind das vermittelnde Bindeglied zwischen den ἀρχαί und den ἄγγελοι nach Rang und Bethätigung (receptiv und communicativ) 257 C f. — Die ἄγγελοι bilden den Abschluss der himmlischen Hierarchie und stellen die Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie auf Erden her. Ihre Wirksamkeit tritt, weil unserer sichtbaren Welt zugekehrt, fassbarer in die Erscheinung 260 B. Hiemit ist die stufenförmige, lückenlose Mitteilung durch alle Chöre hinab und die gleicherweise successive Emporführung zum Ausgangspunkt hergestellt (πρόοδος, ἐπιστροφή, ἕνωσις, κύκλος) 260 A f. Eine Reihe von biblischen Beispielen dient zur Bestätigung der ent-

wickelten Theorie. Das Gesetz ist durch Engel gegeben worden (Gal. 3, 19), und die heiligen Väter wurden durch Engel geführt 180 B. Die Theophanien sind durch Engel vermittelte Visionen, wodurch die heiligen Männer nur etwas vom Göttlichen inne wurden 180 C (vergl. Num. c. 9, Luk. 1, 11 ff. 2, 9 ff., Matth. 1, 20). Christus selbst hat sich dieser Ordnung demütig unterworfen 181 C (vergl. Joh. 1, 18; 6, 45; 8, 26).

Die einzelnen Völker haben Schutzengel 260 B (Deut. 32, 8). Wenn die andern Völker ausser den Juden sich falschen Göttern zuwandten, so liegt die Schuld nicht an den Schutzengeln, sondern in der Selbstsucht und Selbstgefälligkeit der Menschen. Gott will nämlich die menschliche Freiheit nicht aufheben 260 C. Da es nur eine Vorsehung gibt, so bestehen für andere Völker nicht fremde (schützende) Götter 261 A f. Der Text Deut. 32, 9 (Ἰσραὴλ) μερὶς Κυρίου bietet keinen Gegengrund 261 C f. — Auch die einzelnen Menschen haben Schutzengel 696 C, 953 A.

4. Die ‚illuminatio' in der himmlischen Hierarchie.

Über Gegenstand und Umfang des angelischen Wissens gibt Dionysius nur gelegentliche und spärliche Andeutungen. Der vorzüglichste Gegenstand der Engelerkenntnis ist Gott selbst nach seiner unaussprechlichen Schönheit und Vollkommenheit, insbesondere im Geheimnis der Trinität 208 C ff., 501 A. Die Engel wissen ferner um die Erschaffung und Erhaltung der Welt durch Gott und um die göttliche Fürsorge für die Geschöpfe 212 C, um das Geheimnis der Menschwerdung und das Leben Christi, um seine Tugenden und Werke 181 B, 208 C. Sie kennen ihre eigenen Vollkommenheiten, Kräfte, Erleuchtungen, Ordnungen und Zahl 200 C, 321 A. Als μύσται und χειραγωγοί der Menschen sind sie eingeweiht in die Führungen der kirchlichen Hierarchie 180 B ff., 257 C ff. Die Dinge auf Erden erkennen sie vermittels eingestrahlter Ideen 693 C, 869 C. Es entzieht sich aber ihrem Geiste der wunderbare Vorgang, wie Christus aus dem Schosse der Jungfrau unsere Natur angenommen hat 648 A.

Die Intensität und Klarheit des angelischen Wissens ist durchaus nicht eine gleiche, sondern steht im genauesten Verhältnis zur höhern oder tiefern Rangstufe des Engels; je näher bei Gott, desto reicher das Licht 1092 B, vergl. 284 C ff., 301 A ff. Alle Engelerkenntnis ist nämlich der successiven Vermittlung unterworfen 273 B, vergl. 181 A, 240 A ff., 272 D ff. u. s. Drastische Vergleiche dienen zur Illustrierung dieser Grundanschauung; Dionysius spricht nicht bloss von διειδέστεροι νόες 168 A, 272 D, sondern auch von der ὕλη πρώτη und παχυτέρα und deren verschiedener Empfänglichkeit für das Sonnenlicht 301 A f., vergl. 205 B ff., 329 A. Darnach verstehen sich die Wendungen πρωτοφανής πρωτοφάνεια, δευτεροφανῶς διαπορθμεύειν mit Anlehnung an das Bild der im fremden

Licht erstrahlenden Wolke 336 A, vergl. 301 B über ähnliche Vermittlung der Wärme (s. oben S. 5). Die Terminologie des Dionysius für die drei Akte des Vermittlungsprozesses, das Ausstrahlen, die Aufnahme und die dadurch erzeugte Vervollkommnung ist ungemein reich entwickelt und schimmert in den mannigfachsten Nuancen.

Niemand hat vor Dionysius so bestimmt es ausgesprochen, dass die Lehre von der stetigen und successiven Vermittlung des Engelwissens in der heiligen Schrift enthalten sei 209 A. Er geht in der That auf eine grössere Reihe von Schriftstellen ein, um sie durch eine kühne, stark subjective Exegese seiner Theorie dienstbar zu machen. Nach Is. 63, 1-2 werden die tiefern Engelordnungen über den glorreichen Messias von den höheren in dem Augenblicke aufgeklärt, wo derselbe in den Himmel aufgefahren ist, um von seiner Herrlichkeit Besitz zu nehmen. Die Engel, welche fragen : « Wer ist dieser, der da kommt von Edom u. s. w. ? » kennen den Heiland noch nicht. Wenn Christus dann antwortet : « Ich rede Gerechtigkeit und ein Gericht des Heiles », so ergeht diese Aufklärung zunächst und direct an die höhern Engel, durch diese dann an die niedern 209 B; vergl. Ps. 23, 8. Dass selbst die obersten himmlischen Geister mit heiliger Scheu und Mässigung die göttlichen Erleuchtungen begehren 209 B, 305 A, 481 B, erhellt aus der Art, wie sie fragen : διὰ τί σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια; 209 B.

Das überströmende Mass höchster Erleuchtung, deren die erste Triade gewürdigt ist, wird Ezech. 3, 12 und Is. 6, 3 beschrieben ; an der ersten Stelle ist vom Lobpreis Gottes durch die Cherubim, an der zweiten vom Trisagion die Rede. Dionysius verweist hier auf sein ‚verlornes' Werk περὶ τῶν θείων ὕμνων 212 A. f. — Um den Fundamentalsatz διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα aus der heiligen Schrift zu beweisen, zieht Dionysius jene Texte heran, die sich auf das Eingreifen der Engel in der Führung Israels beziehen und in prophetischen Visionen geistige Vorgänge nach Art menschlichen Verkehrs darstellen. So vernimmt Zach. 2, 1 ff. einer der ersten um Gottes Thron stehenden Engel direct von Gott die Israel geltenden Trostesworte; ein Engel aus einer tiefern Ordnung eilt jenem ersten entgegen, wird durch ihn in den Rathschluss Gottes eingeweiht und verkündet dann dem Propheten die künftige Blüte Jerusalems 241 A. Ähnliche Verwertung findet die Vision Ezech. 9, 2. 3. Der Plan Gottes, die Gerechten Israels von den Ungerechten zu sondern, wird zuerst den Cherubim mitgeteilt; von ihnen belehrt geht der Engel, der mit dem Sapphirgürtel um das langwallende Kleid gegürtet ist, durch die Strassen Jerusalems, und indem er auf die Stirne der Schuldlosen das Zeichen T drückt, bezeichnet er den sechs mit Beilen folgenden Engeln die Schuldigen, die erschlagen werden sollen 241 A. — In rascher Folge citiert Dionysius noch drei weitere Belege : Dan. 9, 23 ; Ezech. 10, 7 ; Dan. 8, 16, um auf die geschilderte Weise zu argumentieren.

Wenn die bisher berührten Stellen nur ein unsicheres und subjectives Fundament für die Lehre von der « illuminatio angelorum successive transmissa » liefern, so bietet Is. 6, geradezu eine unlösbare Schwierigkeit für die ganze Theorie des Areopagiten. Der heilige Text sagt zu deutlich καὶ ἀπεστάλη πρός με ἓν τῶν Σεραφίμ κτλ. (v. 6-7). Dionysius will deshalb die buchstäbliche Bedeutung dieser Worte beseitigen und dafür einen uneigentlichen Sinn statuieren, der sich mit seiner Auffassung verträgt. « Einige meinen », sagt er, der Name ‚Seraphim' sei hier einem niedern Engel etwa in dem Sinne beigelegt, wie auch der kirchliche Oberhirte Malach. 2, 7 ἄγγελος Κυρίου genannt werde. Weil nämlich der Engel mit einer glühenden Kohle die Lippen des Propheten reinigt und ihn zum Dienste Gottes entflammt 300 B f., so sei dem himmlischen Geiste, der allerdings zur letzten Triade gehört, doch der Name σεραφίμ (= ἐμπρησταί, θερμαίνοντες, ἀναζωπυροῦντες, vergl. ob. S. 9) gegeben werden. Eine zweite Lösung will Dionysius einem Lehrer verdanken, den er nur unbestimmt ἕτερος δέ u. ä. 300 C, 304 B, 308 A bezeichnet. Der Inhalt der weitläufigen Ausführung dieses ungenannten Lehrers entspricht vollkommen der Lehre von der Stufenordnung und der illuminatio, die Dionysius sonst vorträgt; derselbe ist ohne Zweifel identisch mit dem ἱεροτελεστής 200 D f., d. h. wohl mit Hierotheus. Mit Recht sagt nach diesem Erklärer Isaias, dass ein Seraph die Reinigung vorgenommen habe, nämlich als πρωτουργὸς ἱεράρχης, nächst der göttlichen ἀρχὴ ἐξῃρημένη 305 D f. Die theurgische Wirkung pflanzte sich von dem Seraph gemäss dem hierarchischen Grundgesetz durch die tiefern Stufen fort bis zu einem direct den Menschen übergeordneten Engel. Dieser vollzog dann eigentlich an dem Propheten die κάθαρσις, die reductiv dem Seraph zuzuschreiben ist, ähnlich wie die vom Priester oder Diakon gespendete Taufe auf den Bischof zurückzuführen ist, der aus der Fülle seiner hierarchischen Gewalt dem Priester und Diakon die Vollmacht zu taufen verliehen hat 305 C.

Im Vorstehenden glauben wir die Engellehre des Dionysius wenigstens im Kerne dargelegt zu haben. Die noch wünschenswerten Erläuterungen und Parallelen, die Quellennachweise und die Ausblicke in das mittelalterliche Fortleben dieser Lehren seien, wie oben bemerkt worden, einer besondern, bald folgenden Publikation vorbehalten.



VEDĀNTA ET BOUDDHISME

PAR M. LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

Professeur à l'Université de Gand.

Cette note a un double objet : caractériser, sur un point que je crois capital, la doctrine des Mādhyamikas tāntrikas ; préciser les hypothèses dès longtemps formulées au sujet de la décadence et de la disparition du Bouddhisme.

I

Rien de plus scientifique en apparence et de plus stable que le système du vedānta, tel que Çaṁkara l'a construit, tel que M. Paul Deussen nous l'a révélé [1]. Seul existe *Brahman*, l'Etre infini, invinciblement permanent et immuable sous les formes illusoires ; toute différentiation est l'œuvre de *Māyā*, l'illusion première et sans cause. — Il n'est pas malaisé de montrer que ce système est au fond nihiliste, étroitement apparenté à la spéculation bouddhique : 1° La doctrine de la Māyā, qui nie l'existence du particulier, n'apparaît pas comme orthodoxe aux védantistes eux-mêmes [2]. Une formule du Padmapurāṇa exprime nettement le sentiment populaire : « Māyāvādam asac chāstraṁ prasannam bauddham eva ca [3] » ; formule qui a séduit Vijñānabhikṣu et que plusieurs orientalistes ont adoptée : « The doctrine of the unreality of the world has been characterised as but Buddhistic nihilism in disguise. » 2° La doctrine du *Brahman alakṣaṇa*, de l'Etre sans signe, sans caractéristique, aboutit à une contradiction formelle. Qu'est-ce que le Brahman sinon une abstraction insaisissable à l'esprit, une désignation orthodoxe

[1] Voyez notamment la merveilleuse conférence donnée par M. Deussen à la Société Asiatique de Bombay, 25 féb. 1893 « Philosophy of the Vedānta in its relations to the occidental metaphysics », pp. 1-32.

[2] Cf. les recherches de GOUGH, dans *Phil. of the Upaniṣads* chap., IX ; la trad. de *Vedāntasūtras* de THIBAUT (S. B. XXXIV) ; les systèmes réactionnaires qui contestent l'advaita absolu de Çaṁkara.

[3] *Sāṅkhyapravacanabhāṣya*, I, 22 (p. 16, l. 7, de l'édition de GARBE) : AUFRECHT, *Cat.*, 14ᵃ, note, l. 6 ; BHANDARKAR, *Congrès de Vienne*, p. 110.

du néant inconcevable ? C'est en vain que vous le définissez comme « sac-cid-ānanda », comme « être-pensée-joie ». Nous ne saurions comprendre l'être sans essence, la pensée là où il n'y a pas différence, la joie là où il n'y a pas conscience.

II

Les docteurs védantiques distinguent, on le sait, deux points de vue et deux sciences : la science suprême (nirguṇā vidyā) reconnaît l'existence du Brahman absolu et se perd dans une méditation amorphe ; la science inférieure (saguṇā vidyā) adore le Brahman inférieur, duquel s'échappe pendant les périodes cosmiques le monde et tout ce qu'il renferme. — Il faut donc distinguer trois modes d'existence : 1° la *prātibhāsikī sattā*, l'existence imaginaire : telle est, par exemple, l'existence d'un objet aperçu en rêve, l'existence du Dieu personnel et créateur, etc. : ces êtres prétendus sont les créations de l'esprit ; 2° la *vyāvahārikī sattā*, c'est-à-dire l'existence relative. L'intelligence, la pensée, et, jusqu'à un certain degré, le moi permanent et libre, sont des données de cet ordre ; les objets que l'homme connaît par les organes des sens, existent aussi ; mais cette existence est seulement relative, elle est le résultat d'une illusion à laquelle l'être individuel se dérobe quand il se reconnaît identique au Brahman, quand il perd conscience de cette individualité provisoire et irréelle ; 3° la *pāramārthikī sattā :* le Brahman existe absolument. — C'est ainsi que les védantistes parviennent à construire un système complet où demeurent les règles nécessaires à la discipline intellectuelle et morale : l'ascète doit se préparer à l'illumination, à la manifestation de la vérité, c'est-à-dire de l'identité.

III

Exactement symétrique et superposable, le système des mādhyamikas. Distinguons trois vérités : 1° le *lokasaṁvṛtisatya :* les hommes vulgaires admettent l'existence de l'âme personnelle et immortelle, l'existence d'un Dieu créateur, l'existence d'une matière première, etc. : ces êtres sont purement imaginaires (parikalpita), et c'est un grand malheur que de croire à leur réalité : car du concept de l'existence de l'âme naîtra infailliblement l'égoïsme, le désir, l'action et la renaissance, — ce qui retardera le jour de la purification ; 2° le *yogısaṁvṛtisatya* (ou vyāvahārikasatya). Le sujet existe relativement à l'objet, disent les bouddhistes, l'objet relativement à l'intelligence : donc ni l'un ni l'autre n'existent en soi. Le yogin ou ascète sait que rien n'existe, ou plutôt, il sait que l'idée de l'être et du non-être sont également subjectives : la vérité vraie est en dehors du domaine de l'intelligible : tous ses efforts tendent à se soustraire au relatif, à se dérober aux conditions inévitables de sa nature ;

mais il vit dans le monde du relatif : il agira donc (kāryamoha), bien qu'il sache que l'action et l'agent n'existent pas. Ecartant de son esprit tout concept auquel une valeur objective puisse être attribuée, il pratiquera la méditation de Bouddha, bien que Bouddha ne soit pour lui qu'un nom ; la piété, bien qu'il ne croie pas à la grâce de Bouddha ; la charité, bien qu'il nie l'existence de l'être qui donne, de l'être qui reçoit et de l'objet donné : c'est ainsi que la charité sera « pure » (trikoṭipariçuddha). Il admet provisoirement que les créatures sont le produit des causes enchaînées les unes aux autres, doctrine supérieure aux conceptions théologiques ou nihilistes ; 3° le *pāramārthasatya,* la vérité absolue, que Bouddha lui-même n'a pu enseigner qu'en se servant des mots et des idées, lesquelles sont du domaine du relatif : c'est la vérité dont la connaissance est logiquement impossible. L'école n'essaie pas de définir l'absolu autrement que par des contradictions : c'est l'être et le non-être, la pensée qui est une non-pensée, le vide qui est l'être en soi.

Nous ne nous arrêterons pas à examiner les mérites de ces deux systèmes, ni à discuter la question des rapports historiques des deux écoles. Nos préférences sont pour le système mādhyamika, plus logique en somme — (car s'arrêter à la formule « Je suis Brahman », c'est, en somme, se payer de mots) — et qui sut mieux concilier avec les thèses métaphysiques les lois religieuses de la charité et de la piété. Nous pensons aussi que la doctrine des deux vérités s'est d'abord développée parmi les adhérents du Bouddhisme : mais l'examen de ce problème paraît impossible à l'heure actuelle et restera toujours, je le crains, chose malaisée.

IV

On arrive à des résultats plus précis quand on passe en revue les théories du Tantrisme bouddhique. Les tantras bouddhiques semblent avoir été rédigés par des mādhyamikas orthodoxes, philosophes exercés, pénétrés d'idées *çāktas*. Le Çaktisme est l'adoration superstitieuse et magique des divinités féminines, il suppose la pratique de cérémonies bizarres dans lesquelles la Çakti, ou énergie féminine du dieu, est adorée en la personne d'une femme : chaque couple d'adorateurs, pendant la cérémonie de maithuna, est réellement identique au couple divin. Le bonheur idéal des dieux hindous, tel Çiva, est le prototype éternel de l'extase amoureuse des fidèles.

Les écoles bouddhiques firent bon accueil à ces divagations liturgiques : 1° Elles admettent la pratique des rites féminins et se représentent les Bouddhas comme unis à des divinités femelles ; le grand principe de la distinction des deux vérités rend licite cette adaptation étrange : il est faux que Bouddha jouisse éternellement de l'amour d'une Bhagavatī, mais il peut être utile de se figurer qu'il en est ainsi ; il est urgent

de réaliser l'extase par l'emploi des « makāras [1] ». 2° Les tāntrikas se souviennent d'un dogme qui est une des caractéristiques du grand Véhicule : tout être peut et doit devenir un Bouddha souverain et miséricordieux. Cette thèse, parfaitement orthodoxe, car Bouddha n'est qu'un homme illuminé, complète et justifie les spéculations des çāktas : on deviendra Bouddha par la vertu d'une cérémonie d'un mysticisme érotique. 3° Le panthéisme inconscient, qui est la base de la théologie et du rituel çākta, se trouve nettement exprimé dans nos livres : suivant les docteurs tāntrikas, la plus parfaite de toutes les conceptions imaginables, celle qui nous fournit l'idée la moins inexacte de la vérité absolue et inconnaissable, c'est la conception védantique, c'est le culte de l'ātman identique à Bouddha.

L'ascète n'adorera plus les Bouddhas : il est Bouddha ; il ne pratiquera plus l'amour avec les femmes assimilées aux déesses, car il ne pose plus aucun objet comme extérieur au moi : il adore l'ātman [2], il se connaît comme réalisant en lui-même les perfections et l'essence de tous les Bouddhas. — Cette méditation est dominée par la théorie du vide : « çūnyatāsvabhāvo 'ham » (j'ai pour nature propre la vacuité) ; là est sa raison d'être et son terme : elle aboutit logiquement à la méditation sans contenu et sans germe (nirbījasamādhi), but des efforts de tous les yogins qu'ils soient bouddhistes ou védantins.

V

La théorie que nous venons d'esquisser est partie intégrante du système, à la fois pratique et spéculatif, que développèrent les écoles tantriques d'Anuttarayoga. Elle est le produit naturel des divers éléments concentrés autour du dogme ancien.

Les groupes bouddhiques se trouvaient en contact avec les écoles brahmaniques et avec les sectes çivaïtes. Ils avaient adopté ou spontanément créé des théories et des pratiques identiques à celles de leurs rivaux. Ils restèrent bouddhiques aussi longtemps que le sentiment demeura de la distinction de deux vérités, aussi longtemps que le panthéon et le rituel ancien luttèrent avec avantage contre les dieux populaires et çivaïtes. Mais la communauté se dissolvait en renonçant aux règles orthodoxes, en souffrant des exceptions à la loi de chasteté ; et les dieux viṣṇuites et çivaïtes, tantriques à moitié, jouissaient d'un prestige que le nom des Bouddhas avait perdu.

[1] Madya, māṁsa, matsya, mudrā, maithuna.

[2] *Pañcakrama*, p. 33, l. 5. — *Bouddhisme, Etudes et Matériaux*, pp. 146-156 (Londres, Luzac, 1898).

DAS WUNDER

UND

DIE GESCHICHTSWISSENSCHAFT

Von Dr Eug. MÜLLER, Prof.

am Priesterseminar zu Strassburg.

Es dürfte kaum eine Frage geben, deren Untersuchung auf das Verhältnis der « voraussetzungslosen » zur katholischen Wissenschaft ein helleres Licht zu werfen geeignet wäre als die Frage nach der Stellung der Geschichtswissenschaft zum Wunder. Die Zeiten sind vorbei, da man ausdrücklich im Namen dieser oder jener Philosophie das Wunder als eine metaphysische Unmöglichkeit aus dem Gebiete des menschlichen Wissens eliminieren zu müssen erklärte. Nicht mehr im Namen eines metaphysischen Systems, sondern im Namen der Erfahrungswissenschaften, der Naturwissenschaft und der Geschichte wird das Wunder zurückgewiesen und zwar nicht sowohl auf Grund angeblich positiver Ergebnisse dieser Wissenszweige als auf Grund ihrer Aufgabe, ihrer Methode, ihrer « notwendigen Voraussetzungen ». « Widerspruch, unauflösbarer Gegensatz » ! das ist dieser Auffassung gemäss die einzige Bezeichnung insbesondere für das Verhältnis zwischen Wunder und Geschichtswissenschaft. « Zwischen dem Wunderglauben und der historischen Kritik », meint Ed. v. Zeller, « gibt es nun einmal keine Vermittlung ». (Historische Zeitschr., Bd. VIII., S. 117.) An diesem Satze, erklärt Renan, müsse der Geschichtsschreiber wie an einem Dogma festhalten. Derselbe Grundgedanke liegt mehr oder weniger ausgesprochener Weise der Polemik zu Grunde, die vor etwa zehn Jahren Druffel gegen Hüffer (vgl. Hüffers vortreffliche Antwort im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft Bd, X, 1889, S. 23 ff, 743 ff) in Bezug auf die Wunder des heiligen Bernhard geführt hat. Wir wollen versuchen, im Lichte eines genauen Begriffes des Wesens und der Aufgabe der Geschichte den so apodictisch behaupteten Widerspruch noch einmal zu prüfen.

Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft in ihrem weitesten Umfange lässt sich als eine dreifache bezeichnen : 1. die Feststellung

der äussern Thatsachen und ihres chronologischen Zusammenhanges (historische Kritik); 2. die Erklärung dieser Thatsachen aus ihrem empirischen Causalverhältnisse und die dementsprechende Beurteilung derselben (empirische Geschichtsauffassung); 3. die Betrachtung der historischen Thatsachen und ihrer empirischen Beziehungen in ihrem Verhältnisse zu den allgemeinsten, letzten Ursachen und Zielen der Geschichte (philosophische Geschichtsanschauung). Dieser dreifachen Aufgabe entspricht eine dreifache Methode, ein dreifacher wissenschaftlicher Ausgangspunkt. Sie genau auseinanderzuhalten wird eine wesentliche Bedingung für die objective Lösung unserer Frage bilden, womit keineswegs von vornherein behauptet werden soll, dass sie nicht vielfach bedingend in einander eingreifen.

Die erste Arbeit des Geschichtsschreibers, die eigentliche Geschichtsforschung oder Kritik legt ihm nach übereinstimmender Forderung die Pflicht strenger Unparteilichkeit und « Voraussetzungslosigkeit » auf, die Pflicht « jede Einwirkung seiner subjectiven Stimmungen zurückzudrängen » (vgl. Sybel, Histor. Zeitschr., Bd. 56, S. 484). « Amour ardent de la vérité, empire sur ses affections, *horreur des jugements à priori fondés sur des données étrangères à la science historique*, étude consciencieuse des textes, indépendance du jugement... voilà ce qu'il faut au critique pour se trouver à la hauteur de son rôle ». So der Bollandist de Smedt (Principes de la critique historique, Liège et Paris, 1883).

Es frägt sich nun in welchem Sinne diese Voraussetzungslosigkeit, diese Freiheit von subjectiven Stimmungen und aprioristischen Urteilen zu fassen ist; denn absolut voraussetzungslos ist keine Wissenschaft und kann auch die historische Kritik nicht sein. Abgesehen davon, dass der Forscher schon zur Auswahl seines wissenschaftlichen Objectes, folglich zur Abgrenzung des zu untersuchenden Quellenmaterials oft durch eine vorgefasste Meinung in Bezug auf den Wert und die Bedeutung der darin enthaltenen Thatsachen bestimmt wird, bedarf es einer Reihe von formalen Principien, von logischen und psychologischen « Voraussetzungen » um dieses Material überhaupt prüfen zu können. Man kann nun allerdings sagen, dass diese Grundsätze so allgemeiner, so selbstverständlicher Natur sind (wenn es auch ihnen gegenüber an vereinzelten Skeptikern nicht gefehlt hat), sich so deutlich aus dem Wesen des Geschichtsmaterials, aus dem Begriffe des historischen Zeugnisses ergeben, dass sie nicht als subjective Voraussetzungen oder anderwärts entlehnte Urteile betrachtet werden können. Auf Grund dieser Principien allein lassen sich nun, falls genügendes positives Material vorliegt, die Echtheit, die Entstehungszeit und die übrigen äussern Verhältnisse der Quellen durch Heranziehung sichergestellter Zeugnisse und Vergleichung mit andern Quellen, lässt sich die Zuverlässigkeit ihres Zeugnisses durch Prüfung ihres Charakters, der intellectuellen und

moralischen Befähigung, der Individualität ihres Urhebers u. s. w. genau feststellen. Das Ideal der Voraussetzungslosigkeit liegt dann für den Historiker darin, dass er bei der Prüfung, wie schon bei der Auswahl oder Heranziehung des Materials nur die Zeugnisse selbst in Betracht ziehe, und von dem Urteile, zu welchem ihn seine persönliche Auffassung, seine religiöse, politische, wissenschaftliche Richtung in Bezug auf Sein oder Nichtsein, Charakter und Bedeutung der bezeugten Thatsachen hinneigen lässt, völlig absehe.

Unter den zu eliminierenden Einflüssen muss mit besonderem Nachdruck auch die « wissenschaftliche Richtung » genannt werden. Wir meinen damit eine Auffassung von der Aufgabe, der Grundlage und Methode einer Wissenschaft, welche, wenn auch nur unbewusst von gewissen philosophischen Anschauungen beherrscht wird, die nicht zum unbestrittenen Gemeingute der Menschheit gezählt werden können. Auf diesem Wege lässt sich, wie anderswo (Hist. Jahrb. I. 15 f.) mit vollem Recht betont worden ist, ein fester, unerschütterlicher Boden für unsere Wissenschaft gewinnen, auf dem alle ehrlichen Forscher sich zusammen finden können zu einer gemeinsamen, erspriesslichen Arbeit, auf deren Resultaten mit Sicherheit weitergebaut werden kann.

Es gibt aber auch einen andern Weg der Geschichtsforschung, mit ganz verschiedenem Ausgangspunkt und verschiedener Richtung. Statt auszugehen von den gegebenen historischen Zeugnissen und diese nach den ihrem Wesen entnommenen Grundsätzen zu untersuchen, geht er von den bezeugten Thatsachen selbst aus. Der Historiker untersucht vor allem ob diese an und für sich möglich, wahrscheinlich, glaubwürdig sind, um darnach die Glaubwürdigkeit der Zeugen zu beurteilen. Die Principien, nach denen hier verfahren wird, können nun selbst wieder sehr verschiedene sein. Stellt sich der Historiker die Frage, ob die betreffenden Thatsachen nach den Principien der Naturwissenschaft möglich oder wahrscheinlich sind, so legt er seiner Untersuchung Gesetze zu Grunde, er setzt Grundsätze voraus, die einer andern empirischen Wissenschaft entnommen sind. Ja, er geht in gewissem Sinne noch weiter. Falls er die Zuverlässigkeit historischer Zeugnisse vollständig und ohne Ausnahme abhängig macht von der physischen Möglichkeit einer Thatsache, setzt er die absolute Notwendigkeit der Naturgesetze, also ein « philisophisches », aber keineswegs unbestrittenes und thatsächlich falsches Princip voraus. Er setzt die metaphysische Unmöglichkeit voraus, dass ein über den Naturgesetzen erhabenes Princip, dass Gott unmittelbar in die Welt der Erscheinungen eingreife, er leugnet a priori die Möglichkeit der Wunders. In der That ist gerade dieser Grundsatz von einigen modernen « Historikern » als die fundamentale Regel der historischen Kritik proklamiert worden, der alle andern sich zu unterordnen haben. « C'est

un principe dominant de la vraie histoire comme de la vraie science, que ce qui n'est pas dans la nature n'est rien et ne doit être compté pour rien, si ce n'est pour une idée, sagt Havet. *(Revue des Deux Mondes.* Janvier 1866.) Unsere gesamte Natur- und Geschichtswissenschaft, erklärt Ed. v. Zeller (Vortr. und Abhandl. II. 6), beruht auf der Annahme, dass alles, was ist und geschieht, aus seinen Ursachen nach natürlichen Gesetzen hervorgehe. Eben damit ist aber das Eintreten von übernatürlichen Erfolgen unmittelbar ausgeschlossen ». Womöglich noch deutlicher spricht sich Littré gerade in Bezug auf die eigentliche historische Kritik aus : « Tous les témoignages, toutes les enquêtes, toutes les bonnes fois sont subordonnées à ceci : qu'elles ne soient pas en désaccord avec les lois naturelles expérimentalement établies par la science » (Un fragment de médecine rétrospective, in Philosophie positive : juillet-août, 1869), wobei vorausgesetzt wird, dass das Wunder nicht nur scheinbar, sondern thatsächlich mit den Gesetzen der Natur in Widerspruch stehe. Es mag demgemäss mit dem historischen Zeugnis vom Standpunkt der Geschichtskritik, wie wir sie oben gekennzeichnet, so gut bestellt sein wie nur möglich, alles mag zusammenwirken um dessen Zuverlässigkeit sicher zu stellen, der Verfasser mag sonst als ein wohl informierter, wahrheitsliebender, unparteiischer Zeitgenosse und Augenzeuge der von ihm berichteten Thatsachen erscheinen, sein Zeugnis mag von andern glaubwürdigen Zeugen noch so unzweideutig bestätigt sein, sobald es Thatsachen mitteilt, die zu den empirischen Naturgesetzen in einem für den Physiker unauflösbaren Gegensatz stehen, so verliert sein Zeugnis jeden Wert, der Berichterstatter ist weder moralisch noch intellectuell zuverlässig, oder kann überhaupt kein Zeitgenosse, kein Augenzeuge gewesen sein ! Das ist wenigstens eine offene Sprache, die den Verzicht auf die vielgepriesene Voraussetzungslosigkeit der historischen Kritik unzweideutig ausspricht. Nicht im Namen der historischen Kritik, sondern im Namen der Naturwissenschaft, oder vielmehr einer bestimmten philosophischen Weltanschauung wird das Wunder verworfen.

Aber nicht nur die Naturgesetze, auch die Gesetze der historischen Entwicklung selbst sollen den Kritiker berechtigen, wunderbare Thatsachen, vorab die eigentlich historischen Wunder von vornherein ohne Berücksichtigung des Zeugnismaterials und seines innern Wertes zurückzuweisen. Sobald eine berichtete Thatsache in den bekannten natürlichen Zusammenhang des historischen Werdens nicht hineinpasst, diesen vielmehr durchbricht und so in Widerspruch steht zu dem Grundgesetze der historischen Stetigkeit, ist sie von vornherein zurückzuweisen. Nicht mehr im Namen eines fremden Wissensgebietes, sondern im Namen der Geschichtswissenschaft selbst geschieht diese Zurückweisung. Und dennoch müssen wir auch sie als einen Verstoss gegen

die Voraussetzungslosigkeit der Geschichtsforschung bezeichnen. Nur durch das Eindringen des zweiten Momentes der Geschichtwissenschaft in das erste, der Auffassung in die Kritik, ist sie ermöglicht. Die Geschichtsauffassung selbst aber setzt in diesem Falle eine bestimmte Geschichtsanschauung, folglich eine bestimmte philosophische Weltanschauung voraus. In ihrem Namen, nicht im Namen der Geschichtsforschung als solcher wird also auch hier das Wunder geleugnet. Soll damit gesagt werden, dass die Kritik der Thatsachen dem Geschichtsschreiber bei der Lösung seiner ersten Aufgabe unbedingt untersagt sei, dass Kritik und Auffassung nicht berechtigterweise in einander eingreifen können? Keineswegs. Bernheim hat Recht, wenn er gegen die allerdings einseitig aufgefasste Ansicht Hüffers (Histor. Jahrb. a. a. O.) die Notwendigkeit für den Historiker geltend macht, die verschiedenen wissenschaftlichen Operationen, welche die Methodik streng auseinander hält, öfters zu combinieren. Aber nichts kann gefährlicher werden für die Objectivität der Geschichtsforschung als der Missbrauch dieser Combination. Bernheim selbst sieht sich veranlasst, in eindringlichen Worten vor der Gefahr zu warnen, welche die Kritik der Thatsachen aus ihrer inneren Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit in sich birgt. Wie viel Unheil hat nicht schon auf den verschiedenen Gebieten des Wissens ihre übereilte Anwendung horvorgerufen!

Die Kritik der Thatsachen, als Bestandteil der historischen Kritik, hat ihre volle Berechtigung für den Fall, dass die Kritik der Zeugnisse zu keinem positiv gesicherten Resultat führt, oder dass sich aus ihr ernste Gründe ergeben an der Echtheit oder Zuverlässigkeit des Berichtes zu zweifeln. Auch Wunderberichte nehmen in dieser Hinsicht keine Ausnahmestellung ein. Wo sichere Resultate nicht erzielt werden können, müssen die Wahrscheinlichkeiten abgewogen werden. Nun trägt aber das Wunder seinem eigenen Begriffe nach, auch für den Wundergläubigen, einen gewissen Charakter der Unwahrscheinlichkeit an sich, der nur durch eine genaue Feststellung des Thatbestandes gehoben werden kann. Es ist ferner durch die positive Kritik selbst vielfach erwiesen, dass in Zeiten, wo der Hang zum Übernatürlichen stärker entwickelt erscheint, die Erdichtung wunderbarer Ereignisse seitens solcher Geschichtsschreiber, die den Thatsachen ferner standen, nichts seltenes ist. Diese doppelte Erwägung hat auch katholische Forscher zu der Aufstellung des kritischen Grundsatzes geführt, Berichte bezw. Heiligenlegenden, denen sonst eine höchst zweifelhafte kritische Bezeugung zur Seite steht, mit um so grösserem Misstrauen zu behandeln, je mehr und je ausserordentlichere Wunderthaten sie berichten. Die katholische Geschichtswissenschaft ist wundergläubig, sie ist nicht wundersüchtig.

Zwischen diesem nüchternen und zurückhaltenden Apriorismus,

der die Arbeit der positiven Kritik nicht entbehrlich macht, nicht mit einer allgemeinen Formel die Sache abthut, sondern auf die eingehende Kritik der Zeugnisse für jeden einzelnen Fall das grösste Gewicht legt (Lorenz, Geschichtswissenschaft, 4, 328) und dem überaus bequemen Apriorismus der Wunderleugner besteht ein himmelweiter Unterschied. Dies zeigt sich namentlich in dem oben bezeichneten Falle, wo nach allen Regeln der positiven Kritik die Echtheit und Zuverlässigkeit eines Wunderberichtes sich mit Sicherheit nachweisen lässt. Einem solchen Berichte gegenüber hat der Forscher die Pflicht, alle Bedenken, die aus der « Unerklärbarkeit » der bezeugten Thatsachen sich ergeben, in den Hintergrund treten zu lassen. « Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable ! » Vor sicheren positiven Beweisen müssen alle negativen Unwahrscheinlichkeitsgründe weichen ; dies um so mehr, als, von einem höhern Standpunkte betrachtet, das Wunder eine Bedeutung gewinnt, welche seine relative Unwahrscheinlichkeit vollends aufhebt. Doch es ist nicht Sache des Kritikers als solchen, die als wunderbar überlieferten Thatsachen auf ihren Wundercharakter zu untersuchen. Seine Aufgabe kann es nur sein, die Thatsachen selbst nach ihrem äussern Verlauf, soweit sie überliefert sind, nicht deren innern Grund feszustellen.

Die Thatsachen zu erklären, sie auf ihren natürlichen Zusammenhang zurückzuführen, ist die eigentliche Aufgabe der Geschichtsauffassung, des zweiten höhern Momentes in der Arbeit des Historikers. Gerade hier liegt aber nach Strauss der tiefste Gegensatz zwischen Wunderglaube und Geschichtswissenschaft. « Wenn es die Aufgabe der Geschichtsforschung ist, nicht bloss zu ermitteln, was geschehen », sagt er, « sondern auch wie das eine aus dem andern hervorgegangen ist, so müsste sie auf den letzten, edelsten Teil ihrer Aufgabe verzichten, sobald sie irgendwo dem Wunder eine Stätte einräumen wollte, das eben jenen Hervorgang des einen aus dem andern unterbricht » (Leben Jesu für das deutsche Volk, 3. Aufl., Leipzig, 1874, S. 147) ; mit andern Worten : der Historiker muss um seiner höhern Aufgabe gerecht werden zu können das Princip der natürlichen Entwicklung, der historischen Continuität als Postulat voraussetzen und muss deshalb das Wunder verwerfen.

Dem gegenüber sei vorerst auf eine wichtige, nicht genug beachtete Begriffsunterscheidung bezüglich der Geschichtsauffassung hingewiesen.

Die empirische Geschichtsauffassung, die dem empirisch nachweisbaren ursächlichen Zusammenhang der historischen Thatsachen auf Grund der überlieferten Zeugnisse sowie der Ergebnisse der empirischen Psychologie und Naturwissenschaft untersucht, muss allerdings jenes Princip als Postulat, d. h. als methodologischen Grundsatz voraussetzen, darf ihm aber nicht den Wert eines absoluten, metaphysischen Princips auch nur stillschweigend beilegen. Das

Recht, so wurde bereits anderswo ausgeführt (E. Müller, Natur und Wunder, Strassburger theol. Studien, I. S. 186 ff.), überall wo sie sich auf eigenem Gebiete bewegen, nach den natürlichen Ursachen und Bedingungen der Erscheinungen zu forschen, solche also vorauszusetzen, darf den empirischen Natur- und Geisteswissenschaften nicht verkürzt werden. Haben doch schon die grossen Denker des christlichen Mittelalters es erkannt und vielfach ausgesprochen, dass einer wissenschaftlichen Betrachtung der Weltphänomene das « Postulat der Natürlichkeit » als leitende Maxime vorangehen müsse (Belege a. a. O. S. 186, Anm. 2.) Jeder Einzelwissenschaft liegt eine ihrem eigentümlichen Gesichtspunkt entsprechende Form dieses Postulates zu Grunde; aber die Notwendigkeit oder nur die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis ihres Objectes im Sinne dieses Postulates ist damit nicht gegeben. « Das endliche Ziel der theoretischen Naturwissenschaften ist » nach Helmholtz (Wissensch. Abhandlungen I. 13), « die letzten unveränderlichen Ursachen der Vorgänge in der Natur aufzufinden. Ob nun wirklich alle Vorgänge auf solche zurückzuführen seien, ob also die Natur vollständig begreiflich sein müsse, oder ob es Veränderungen in ihr gebe, die sich dem Gesetze einer notwendigen Causalität entziehen, die also in das Gebiet einer Spontaneität, Freiheit, fallen, ist hier nicht der Ort zu entscheiden; jedenfalls ist es klar, dass die Wissenschaft, deren Zweck es ist, die Natur zu begreifen, von der Voraussetzung ihrer Begreiflichkeit ausgehen müsse und dieser Voraussetzung gemäss schliessen und untersuchen, bis sie vielleicht durch unwiderstehliche Facta zur Anerkenntnis ihrer Schranken genötigt sein sollte». Genau dasselbe gilt von der empirischen Geschichtserklärung, welche selbst wieder, je nach ihren verschiedenen Richtungen, derartige Einzelpostulate voraussetzen muss. Wer in der Geschichte ausschliesslich den physischen Causalzusammenhang erforschen will, wird die Herrschaft des physischen Causalnexus in derselben voraussetzen und denselben soweit verfolgen, bis er vor den Schranken steht, welche die Wirksamkeit höherer Factoren seinen Forschungen ziehen. Wer die Aufgabe der Geschichte darin erblickt, die historischen Thatsachen auf ihren psychologischen Grund, specifisch auf menschliche Motive zurückzuführen, wie Ranke, wird überall, wo es angeht, nach solchen fahnden. Von der Betrachtung anderer Factoren mag er abstrahieren so lange er die Einseitigkeit seiner Auffassungsweise anerkennt, beziehungsweise die Möglichkeit einer allseitigern und tiefern Erkenntnis nicht leugnet. Jede Form geschichtlicher Auffassung hat ihre Berechtigung; jede aber auch ihre unüberschreitlichen Grenzen. Und selbst dem Forscher, der den geschichtlichen Zusammenhang von den verschiedensten Gesichtspunkten möglichst allseitig betrachtet, wird stets in den Schöpfungen der menschlichen Freiheit, in der Tiefe der

Individualität ein unreducierbares Element übrig bleiben. « Was wie ein Wunder entsteht, sich wohl mit mechanischen, physiologischen, psychologischen Erklärungen begleiten, aber aus keiner solchen wirklich ableiten lässt », sagt W. v. Humboldt (Werke I, 17 ff.), « das bleibt innerhalb jenes Kreises nicht bloss unerklärt, sondern auch unerkannt ».

Dem Empiriker in der Geschichtswissenschaft wird deshalb auch das eigentliche Wunder, wo es ihm begegnet, als eine unerklärte und von seinem Standpunkte unerklärbare Thatsache entgegentreten, wenn auch der äussere Zusammenhang selbst, in welchem sie erscheint, auf deren tiefern Grund hinweist, den zu erkennen Sache der philsophischen oder religiösen Geschichtsauffassung sein wird.

Auf die Notwendigkeit einer solchen Auffassung weisen all die Fragen hin, welche die empirische Betrachtung dem Historiker aufdrängt, ohne sie lösen zu können, weist vor allem der ideale Gehalt des geschichtlichen Lebens hin, dessen Verleugnung die Preisgabe all dessen bedeuten würde, was der wissenschaftlichen Erforschung der Geschichte ihren schönsten und edelsten Reiz verleiht. Hier ist die Stelle gegeben, wo die gesamte Lebensanschauung des Forschers, wo vor allem seine religiöse Überzeugung bestimmend auf die Betrachtung der geschichtlichen Thatsachen einwirken muss. Die Notwendigkeit einer philosophischen Weltanschauung für den Geschichtsforscher hat auch Strauss unumwunden anerkannt, er hat aber vergessen, neben dem Materialismus und Pantheismus, die das Wunder verwerfen, jener Weltanschauung der grössten Geister aller Zeiten zu gedenken, die in der Freiheit des Menschen und dem Walten des lebendigen Gottes den tiefsten Grund des geschichtlichen Werdens erblickt und damit auch dem Wunder in der Weltgeschichte eine bedeutungsvolle Stelle zuweist. Ist ein Gott einmal zugegeben, sagt Stuart Mill, so erscheint die durch seinen Willen geschehene Hervorbringung einer Wirkung, welche in jedem Falle ihren Ursprung seinem schöpferischen Willen verdankt, nicht mehr als ein rein willkürliche Hypothese zur Erklärung der Thatsachen, sondern muss als eine ernste Möglichkeit in Rechnung gezogen werden (Essays über Religion S. 198 f.). Das hat auch Zeller zugegeben (Theol. Jahrbücher, I. 285).

Wer somit als Geschichtsforscher das Wunder von vornherein zurückweisen will, kann es nur auf Grund einer der theistischen entgegengesetzten Weltanschauung. Wer sich, wie Tobler, bereit erklärt eher auf jede höhere Geschichtserkenntnis zu verzichten, als die Idee eines göttlichen Weltplanes mit in den Kauf zu nehmen (Zeitsch. für Völkerpsychologie XII, 197 ff.) wird selbstverständlich den Wunderberichten keinen Glauben schenken. Seine Anschauung wird sich bereits bei der kritischen Prüfung des Quellenmaterials geltend machen. Was man aber verlangen muss, sagt mit Recht O. Lorenz (Geschichtswissenschaft II. 328),

ist dies, dass der wahre Grund der Ablehnung wie der Annahme des Wunders anerkannt und zugestanden, und dass dabei nicht geheuchelt wird. Der wundergläubige Historiker aber wird sich durch seinen Standpunkt in keiner Weise veranlasst finden, die einzelnen als wunderbar überlieferten Thatsachen nicht mit peinlicher Sorgfalt auf ihre Thatsächlichkeit und ihren übernatürlichen Charakter zu prüfen, noch viel weniger der Untersuchung des geschichtlichen, natürlichen Zusammenhanges zu entsagen, in dem das Wunder hervortritt. Erscheint ihm doch gerade die ihren eigenen Gesetzen entsprechende Wirksamkeit der natürlichen Faktoren als ein gottgewolltes Moment, ohne welches das Wunder gar nicht denkbar ist, und das auch dort, wo das Offenbarwerden der göttlichen Wunderkraft seinen Höhepunkt erreicht, keineswegs verschwindet. Bei der Darstellung des grossen historischen Centralwunders, der Entstehung des Christentums wird es auch ihm « darauf ankommen, die grosse Combination der welthistorischen Momente, in welchen das Christentum erschienen ist, und wodurch seine Einwirkung bedingt wurde, zur Anschauung zu bringen » (Ranke Weltgesch. III. 1, 160).

Wie harmonisch in der christlichen Geschichtsanschauung Wunderglaube und genetische Auffassung zusammenklingen, hat Johann von Müller in den denkwürdigen Worten ausgesprochen, mit denen wir diese Erörterung schliessen. « Ich bemerkte, sagt er, eine so wunderbare Zubereitung des Christentums durch alle grossen und kleinen politischen, militärischen und moralischen Veränderungen der Staaten voriger Jahrhunderte, alles passte so bewunderungswürdig in das, was die Apostel für den Plan Gottes ausgaben, dass ich hätte vorsätzlich blind sein müssen, wenn ich in der Pflanzung und Erhaltung der christlichen Lehre den Finger des allgemeinen Vaters hätte wollen misskennen... Als ich dies erkannte, war es für mich ebenso wunderbar und überraschend als das Licht, welches der heilige Paulus auf dem Wege nach Damaskus sah — die Erfüllung aller Hoffnungen, die höchste Vollkommenheit aller Philosophie, die Erfüllung aller Weissagungen, der Schlüssel zu allen scheinbaren Widersprüchen der physischen und moralischen Welt, des Lebens und der Unsterblichkeit. Ich wundere mich nicht mehr über die Wunder; sie waren notwendig um die Zeitgenossen aufzuwecken ; ein viel grösseres Wunder ist unsern Zeitgenossen vorbehalten : Das Schauspiel des Zusammenhanges aller menschlichen Angelegenheiten zur Gründung und Erhaltung dieser Lehre. » (Sämtl. Werke VIII, 245 ff, XV, 318.)



RÉSUMÉ

DES TRAVAUX PUBLIÉS EN ALLEMAND ET EN ANGLAIS

Ebner, A., prof. *Sur la méthode et le but des recherches touchant l'histoire de la liturgie* (ci-dessus, pages 32-41).

Après avoir donné un court aperçu sur les recherches touchant la liturgie pendant le moyen-âge et pendant le XVIIme et le XVIIIme siècle, l'auteur indique comme premier but qui s'impose actuellement : la connaissance aussi complète que possible des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Europe. Ce sera le travail préparatoire pour une entreprise plus vaste encore : l'édition des textes liturgiques du moyen-âge, d'après un plan uniforme bien arrêté. On devrait commencer par faire une édition critique des textes les plus importants, et codifier en même temps les sources les plus importantes. Pour l'édition d'un *Codex liturgicus Ecclesiœ catholicœ latinœ,* l'auteur propose la division en trois parties principales : *Libri liturgici* (Livres pour la célébration du Sacrifice eucharistique, pour les Heures canoniques, pour l'administration des Sacrements et autres fonctions liturgiques) ; *Scriptores liturgici,* dont un certain nombre, par exemple, Radulphe de Tongres, ne sont pas encore publiés ; *Antiquitates liturgicœ,* ou les monuments archéologiques qui peuvent servir à illustrer les fonctions liturgiques. Ce vaste recueil de documents et de monuments devrait être couronné par une histoire complète de la liturgie chrétienne de tous les siècles de l'Eglise.

Kihn, Mgr., prof. à Wurzbourg. *Les découvertes les plus récentes dans le domaine de la patrologie* (ci-dessus, pages 210-215).

L'auteur présente d'une manière succincte les découvertes faites dans la littérature chrétienne antique pendant les trois dernières années. 1° Le savant anglais *Conybeare* a retrouvé (1893), dans un recueil arménien de vies de saints, publié par les PP. Mechitaristes de Venise en 1874, le discours apologétique prononcé devant le Sénat romain par Apollonius,

En 1895, les savants *Bollandistes* découvrirent ensuite le texte grec, publié par eux dans les « Analecta Bollandiana », t. XIV. — 2° *Burkitt,* un autre savant anglais, a édité pour la première fois d'une manière complète le « Liber regularum » du donatiste Tichonius (Text and Studies, III, n. 1, 1894). — 3° Dom Germain *Morin,* O. S. B., publia les « Commentarioli in Psalmos » de saint Jérôme, et montra en même temps que l'auteur du « Breviarium in Psalmos » faussement attribué à saint Jérôme, a fait usage du « Commentariolus ». — 4° Le même savant bénédictin a prouvé que le « Te Deum laudamus », attribué à saint Ambroise, a été composé par Nicétas, évêque de Romantiana ou Remesiana en Dacie (aujourd'hui Ak-Palanka, Serbie) vers 400, le même qui a écrit la « Explanatio Symboli ». — 5° Dans son livre « Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron » (Londres, 1895), *Harris* a fait connaître des fragments importants du *Diatessaron* de Tatien, publié en arabe par Mgr Ciasca. — 6° Une découverte qui a eu un grand retentissement est celle des λόγια Ἰησοῦ, publiés par *Grenfell et Hunt* (Londres, 1897). Ces paroles du Christ forment l'objet d'un travail de M. l'abbé Batiffol (Section des sciences exégétiques, p. 103 ss.) — 7° La « Didascalia » des Apôtres, du commencement du IIIme siècle, qui forme la base des six premiers livres des Constitutions apostoliques, n'était connue jusqu'ici que par une version syriaque. Edm. *Hauler* a retrouvé dans un palimpseste de Vérone des fragments d'une ancienne version latine, lesquels contiennent environ $^2/_5$ du texte (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, t. CXXXIV, Vienne, 1896, pp. 1-54). — 8° La célèbre « Hexapla » d'Origène ne nous est connue que par des fragments peu nombreux par comparaison à ce travail gigantesque. M. l'abbé Gio. *Mercati,* Docteur de la Bibliothèque ambrosienne de Milan, a découvert dans un palimpseste de cette bibliothèque 11 psaumes de l'Hexapla d'Origène. — 9° Le même savant a retrouvé un Commentaire latin sur les Psaumes, qui contient, sous une forme abrégée, l'important Commentaire de Théodore de Mopsueste. — 10° Enfin, un jeune savant allemand, M. *Faulhaber,* découvrit dans la Bibliothèque Vaticane les Commentaires, sur Isaïe et les petits Prophètes, d'Hésychius de Jérusalem († en 433), dont on n'avait jusqu'ici que des extraits.

Von Funk, F.-X., prof. à Tubingue.

Les deux derniers livres de l'ouvrage de saint Basile le Grand contre Eunomius (ci-dessus, pages 216-248).

Les livres IV-V de l'ouvrage de saint Basile contre Eunomius ont été depuis le XVIme siècle l'objet de controverses littéraires parmi les savants, dont les uns les regardaient comme authentiques tandis que les

autres les rejetaient comme apocryphes. En 1890, M. *Draeseke* essaya de prouver que l'auteur de ces deux livres, qui forment un traité complet par eux-mêmes, n'était autre qu'Apollinaire de Laodicée (*Zeitschrift für Kirchengeschichte,* XI, pp. 22-61). M. Funk fait la critique de cette hypothèse et montre que les arguments sur lesquels elle repose ne sont pas valables. Lui, de son côté, établit que le traité contenu dans ces deux livres est un abrégé de l'ouvrage de Didyme d'Alexandrie, abrégé qui fut dès le commencement du VII[me] siècle considéré comme un écrit de saint Basile, pour la raison peut-être, que l'arien Eunomius y est mentionné à plusieurs reprises et que l'ouvrage de Basile contre Eunomius était connu partout.

Holzhey, C., prof. agrégé à Munich.
La dépendance de la Didascalia syriaque par rapport à la Didache
(ci-dessus, pages 249-277).

L'auteur met en parallèle le texte entier de la Didache avec les passages de la Didascalia qui présentent une parenté manifeste avec cet écrit de la littérature chrétienne primitive. Il en ressort ceci : 1° Tous les textes de l'Ecriture Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament cités dans la Didache se retrouvent dans la Didascalia ; 2° Cette coïncidence ne peut être fortuite, d'autant plus que des changements caractéristiques qui se trouvent dans la Didache se retrouvent également dans la Didascalia ; 3° On observe une parenté semblable dans des sentences qui ne sont pas tirées de l'Ecriture Sainte ou dans lesquelles il n'y a que des réminiscences générales. Il en résulte que la Didascalia dépend directement de la Didache ; on peut la désigner comme une édition amplifiée, augmentée et corrigée de celle-ci. L'auteur montre ensuite quelles sont les parties de la Didache qui ont été amplifiées et corrigées par l'auteur de la Didascalia.

Barry, W., recteur à Dorchester (Oxford). *La terminologie de la doctrine catholique vis-à-vis de l'esprit et de la littérature modernes* (ci-dessus, pages 316-328).

Les auteurs catholiques emploient aujourd'hui bien souvent encore des locutions vieillies, des façons de dire du moyen-âge, que la société moderne ne comprend plus. Et pourtant il est nécessaire, pour exercer une influence sur l'esprit des hommes, de prendre comme point de départ l'état d'esprit de ceux que l'on veut instruire. C'est le seul moyen de les conduire à la vérité, d'après l'axiome : « Quidquid recipitur, secundum

modum recipientis recipitur. » La foi catholique, certes, est invariable ; mais, à toutes les époques, les vérités de la foi doivent être enseignées dans le langage du temps. Il faut donc étudier à fond la nature et le caractère de notre société moderne, approfondir sa manière de penser et ses principes pour bien distinguer ce qu'il y a de vrai et de faux, et ensuite lui parler dans un langage qu'elle comprend et qui peut lui faire impression. Et ceci n'est pas, de nos jours, la langue de la scolastique et de la chaire, mais principalement la composition littéraire simple et artistique. La plus grande partie de l'humanité cultivée va puiser, de nos jours, ses idées religieuses, éthiques et métaphysiques dans la littérature. Voilà ce que les apologistes catholiques surtout doivent bien prendre en considération. Ils doivent choisir, en conséquence, une méthode d'enseignement qui produit de l'effet, qui attire et peut convaincre le lecteur.

Esser, R. P., des Frères-Prêcheurs. *Essai archéologique sur le cordon du Pater noster* (ci-dessus, pages 329-381)

L'auteur établit la différence entre le rosaire et le cordon qu'on employait pour compter des prières quelconques, lequel fut appelé simplement « Pater noster », parce qu'il servait surtout pour compter les Notre-Père qu'on voulait réciter. De là même, dans le latin du moyen-âge, le verbe « patere » pour dire : prier d'après ce cordon du *Pater*. L'usage de compter au moyen de petits cailloux les prières orales fut déjà observé, d'après le témoignage de l'historien Sazomène, par l'abbé Paul († en 341). Plus tard, on se servait d'un cordon qui avait un certain nombre de nœuds ou dans lequel on avait glissé des noyaux de fruits ou de petites pierres. Le P. Esser étudie les documents et les monuments du moyen-âge qui se rapportent à cet instrument, réunit les termes différents par lesquels il fut désigné, établit le nombre des marques qui s'y trouvaient. Ce cordon devint même une parure, comme nous le voyons sur les monuments, et on le faisait souvent de pierres précieuses, et il y eut des corporations de « Patenôtriers ». Ainsi, par exemple, à Paris, le « Livre des métiers » d'Etienne Boileau mentionne quatre corporations différentes de Patenôtriers, selon la matière employée pour faire les marques des cordons du *Pater*.

Stiglmayr, R. P. Jos., S. J., prof. à Feldkirch. *La doctrine de Ps. Denys l'Aréopagite sur les Anges* (ci-dessus, pages 403-414).

Dans ce mémoire, l'auteur donne un résumé complet de la doctrine développée par Denys l'Aréopagite dans le livre sur l'Hiérarchie céleste.

Denys lui-même nous renseigne, dans l'Introduction, dans quelle source il a puisé ses renseignements, c'est-à-dire dans l'Écriture sainte, et d'après quelle méthode il a utilisé cette source. Le P. Stiglmayr traite, dans différents chapitres, de la nature, des qualités et des noms des Anges ; de la hiérarchie céleste, composée de trois ordres, dont chacun forme de nouveau une triade, et des qualités particulières des Anges de chaque triade ; de la science des Anges et de son objet. Dans un mémoire plus grand, qui sera publié ailleurs, l'auteur se propose d'étudier plus en détail encore ces théories qui ont eu une si grande influence sur les idées des théologiens du moyen-âge concernant les Anges et leur hiérarchie.

Müller, abbé, Eug. prof., au Grand Séminaire de Strasbourg.
Le miracle et la science historique.

Prétendre que la foi au miracle est incompatible avec les principes, la méthode, le but de la science historique, c'est méconnaître le véritable concept et de l'histoire et du miracle. L'histoire considérée comme science est avant tout la *recherche des faits* par la *critique des témoignages.* C'est sur la critique des témoignages que doit se concentrer tout d'abord l'œuvre de l'historien. Aucun jugement à priori, aucune vue subjective concernant la nature et la valeur des faits eux-mêmes ne doit venir troubler l'objectivité de ce travail. Que les faits, considérés empiriquement, ne puissent s'expliquer d'après les lois de la nature ou celles du développement historique, ils pourront paraître invraisemblables, mais cette invraisemblance ne saurait infirmer les résultats certains obtenus par la critique positive des témoignages. Une telle invraisemblance ne pourra avoir de portée sérieuse que dans le cas où la critique positive elle-même n'aura pu amener de résultats certains sur la valeur des témoignages. Mais rien de plus dangereux que l'abus de l'argument tiré de l'invraisemblance des faits, le vrai pouvant très bien n'être pas vraisemblable.

Du reste, dès que l'historien fait usage de cet argument, il fait entrer dans l'œuvre de la critique positive les principes et la méthode de la seconde phase du travail historique, de *l'interprétation ou* de *l'explication des faits* d'après leur enchaînement causal. Dans ce second travail où l'historien devra avant tout rechercher les *causes empiriques* soit *physiques,* soit surtout *psychologiques* des faits, il partira du « postulat » que « tous les faits historiques se laissent ramener à cet ordre de causes ». Mais le miracle n'est-il pas en contradiction avec ce « postulat » et par le fait avec la notion même, la méthode, le but de l'histoire (Strauss) ? Oui, si ce postulat devait avoir la valeur d'un principe absolu, métaphysique. Non, s'il s'agit d'un simple postulat, d'un principe méthodologique et

si le miracle, tout en ne pouvant s'expliquer empiriquement, n'est pas en opposition réelle et absolue avec les lois fondamentales de la nature qui donnent à ce postulat sa véritable portée.

Tout postulat scientifique nous permet de diriger nos recherches dans son sens, jusqu'à ce que nous soyons arrêtés par des limites infranchissables. Le fait de l'existence de ces limites n'infirme point la valeur du postulat, mais lui enlève le caractère d'un principe absolu. Il en est ainsi dans les sciences proprement dites, dont chacune a ses postulats particuliers ; il doit en être de même de l'histoire. La liberté humaine, sa mystérieuse activité représente une de ces limites, le miracle en est une autre. Mais on ne demandera point à l'historien *qui déclare rester sur le terrain des causes purement empiriques* ni de nous faire pénétrer dans les mystères de la liberté, de l'individualité humaine, ni de porter un jugement concernant le caractère surnaturel du miracle. L'histoire cependant, la vraie, la grande histoire qui s'inspire et des faits et des données de la philosophie, l'histoire qui ne craint pas d'aborder le domaine des causes métaphysiques, générales, et qui recherche l'enchaînement idéal des événements, *l'histoire philosophique* ne saurait s'arrêter à cet « ignoramus » de l'empirisme. C'est elle qui décidera si oui ou non le miracle est admissible. Elle le rejettera si elle s'inspire de la philosophie du Panthéisme, du Matérialisme, du Déisme. Elle l'acceptera si elle s'appuie sur les fondements du Spiritualisme, du Théisme, de la Philosophie chrétienne. Elle l'acceptera, mais non sans contrôle, non sans la critique la plus sérieuse, la plus approfondie des témoignages. Car la philosophie chrétienne, tout en reconnaissant la possibilité du miracle et sa haute portée dans le domaine religieux n'en reconnaît pas moins qu'à priori, représentant une action *extraordinaire* de la puissance divine, le fait miraculeux a quelque chose d'invraisemblable et ne saurait être accepté sans preuves sérieuses. Elle considère l'enchaînement naturel des choses, lui aussi, comme une œuvre de la Providence et lui accorde dans ses investigations une place importante. Elle croit au miracle, elle n'en est point avide. Ce concept de l'histoire, pour rendre moins commode le travail de l'investigation historique, n'en répond que mieux aux exigences et au concept d'une science vraiment objective, dont la recherche de la vérité est la seule et unique préoccupation.



TABLE DES MATIÈRES [1]

[1] Voir la table générale alphabétique en tête du fascicule d'introduction.



Fribourg (Suisse). — Imprimerie et Librairie de l'Œuvre de Saint Paul, 259, rue de Morat.

